中国伊斯兰探秘

金宜久 著

東方出版社

01037555

中国伊斯兰探秘

——刘智研究

金宜久 著

201037555

東方出版社

责任编辑：张秀平
装帧设计：徐　晖
版式设计：史　伟
责任校对：吴海平

图书在版编目(CIP)数据

中国伊斯兰探秘/金宜久著. - 北京:东方出版社，1999.9
ISBN 7-5060-1279-0

Ⅰ.中…
Ⅱ.金…
Ⅲ.①伊斯兰教-研究-中国 ②刘智-伊斯兰教-思想-研究③
Ⅳ.B969.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(1999)第 47063 号

中国伊斯兰探秘

ZHONGGUO YISILAN TANMI

金宜久　著

东方出版社　出版发行

(100706　北京朝阳门内大街 166 号)

北京昌平百善印刷厂印刷　新华书店经销

1999 年 9 月第 1 版　1999 年 9 月北京第 1 次印刷

开本:850 毫米×1168 毫米 1/32　印张 11.125

字数:280 千字　印数:1-6000 册

定价:28.00 元

前　言

60年代初，北京大学哲学系建立东方哲学教研组，分配我承担阿拉伯哲学的教学任务，并安排我到东语系学习阿拉伯语。1964年，中国科学院哲学社会科学部（即中国社会科学院前身）与北京大学联合筹建世界宗教研究所。东方哲学教研组的所有教师也就很自然地成为研究所的基本成员；由于阿拉伯哲学与伊斯兰教的密切关系，我的研究对象也就被限定为伊斯兰教。翌年，北京大学派我赴埃及进修阿拉伯语。1967年春，奉命回国参加史无前例的“无产阶级文化大革命”，不得不中止在埃及的进修和有关的研究。尽管在埃及的学习和研究活动中断，但从此以后，伊斯兰教多少就与我有了不解之缘。

在随后的哲学和宗教的研究活动中，无论是对国外的思想家、还是国内的思想家，个人的兴趣首先集中在他们的神秘主义方面。神秘主义是一枝人们只可向往而无法折取的虚幻的花朵。其诱人的魅力在于经久盛开而永不凋败，但人们永远也无法获得它、达到它。如果人们一旦能折取它，它就不再是什么虚幻的花朵，也就毫无神秘可言了。

刘智作为穆斯林学者，他的著作中的神秘主义具有同样诱人的魅力。他的思想所蕴含的深邃奥义，可以说，反映了中国伊斯兰思想之神秘。在中国伊斯兰教的汉文同类著作中，他的思想具有鲜明的代表性。这是我个人对刘智的兴趣之所在。写作本书的目的，只是想通过对他的神秘思想的探究和阐述，以便从更靠近

的地方去观察它，毫无折取这枝神秘花朵的意图。

本书做如下安排，除了前言和结束语外，共分为十二章。

第一章为导言，介绍刘智生活的时代，有关的社会背景材料以及他的思想渊源。由于他融外来的神秘主义与儒释道思想于一体，使他的神秘主义既非纯伊斯兰的，又非儒释道思想的复述。显现出伊斯兰教的宗教—哲学思想在中国的地方化和民族化的特色。

第二章介绍刘智的思想模式。这是他的神秘主义思想体系的基本框架。他的最高精神实体“真”正是在这一框架中从事衍化（包括理化和形化）的。“真”的衍化过程亦即他的概念的演绎过程。他的思想模式相当于人们通常所说的时空问题，但他使用的又非我们所用的时空概念。这是“真”的活动的思想舞台。离开这个思想舞台，“真”的一切活动也就无从谈起。

第三章涉及刘智的最高精神实体“真”的基本含义、特点，以及“真”在理化和形化过程中的内在关系。理化即“性”、“理”的显化；形化即器物之被造化。“真”由先天到后天、由无形到有形、由精神变物质的全过程在本章中做一总体介绍，并由以下诸章予以分别介绍。

第四章涉及刘智关于光的思想。光在他的思想体系中具有特殊的地位。“真”有时被称为真光；“真”的显化成为真光的照明，因照明而有真光之余光。余光被视为是人性的本质。在先天，它是穆罕默德之光；在后天，它是“人极”（即穆罕默德）。余光的不断照明而有余光之余光，由此显化出人于先天的不同本质，并决定人在后天信仰上的等第。本章还将介绍他的有关光的思想的具体表述。

第五章涉及刘智的性理思想。性理思想在他的思想体系中具有中心的地位。性指人性，理指物理。本章着重介绍“真”所显化的人性的不同层次及其特点、人性机能、人性与人体的关系、

人性与情欲的关系、人的后天品性等级、人性的使命等问题。

第六章涉及刘智关于“世界”的思想，包括天体大世界和人身小世界。本章介绍他的天体演化如何由元气、两仪、四象到三子（动物、植物和人）的变化，以及人身孕育的六品变化。天体世界作为人于后天活动的场所，人是如何通过包括灵性在内的人体机能实现天人一贯、来降复升，从而返归“真”的。

第七章涉及刘智的认识论。本章介绍他所主张的人的认识的根本目的在于认主的思想。同时，介绍他的认识的三种途径、认识的源泉、认识的概念等问题。由于他把认识看作是人对先天所获得的某种知识（即内光）的回忆或醒悟，本章还将介绍有关内光与外光的关系。在本章后列以附录，介绍他的有关概念。

第八章涉及刘智关于“四统”的思想。本章将介绍四统（世统、国统、道统和化统）的含义、穆罕默德在四统中的重要地位，他所主张的教、道、法三者的关系以及道与道统之间的关系。

第九章涉及刘智关于“复归”的思想。复归指“真”显化出人以后，人以人极为代表向“真”的返回，即返本还原、归根复命。本章将介绍复归的含义、复归的基础、复归的条件、复归的途径、复归的载体等问题。他的复归思想，本质上，是要表明人认清人自身的本原后，在现世应有的人生态度问题。

第十章介绍刘智的宗教、伦理思想。包括他关于天道五功、人道五典以及如何尽人道以合天道的主张。与人们对五功一般的理解不同，他从理学的角度讨论五功问题；同样的，他借助儒家思想，讨论五典问题。以此表明人为达到返本还原的目的，应从事正身、清心、尽性的精神修炼，并理解其深刻奥义之必要。

第十一章介绍刘智的神秘观。本章以他的《五更月》和《天方字母解义》两本著作为实例，从内容上具体分析并介绍他的神秘主义思想。同时，介绍他是如何从理论上回答现实的人神秘地

目　录

前　言 …… (*1*)

第一章　导言 …… (1)

刘智生活的时代——汉学派——生平和著作——
思想渊源之一（苏非主义）——思想渊源之二（儒释道）

第二章　思想模式 …… (35)

先天后天说——“造化”——摹本

第三章　“真”论 …… (59)

“真”——“一而三、三而一”——“三一”——
性理和色象

第四章　“光”论 …… (90)

“光”——五十世传光说——珠丸神光映像说——
人性品第等级说——至圣人极说——光的神秘性

第五章　“性理”论……（111）
“性”和“理”——人性——人性“机能”——
身、心、性——人性与情欲——人性论的含义

第六章　“世界”论……（139）
大世界——“阿而实”（宝座）和“库而西”（脚凳）
——元气、两仪、四象——小世界——灵性——
天人一贯——来降复升

第七章　“认识”论……（171）
“认主”——“默而识之”——“觉”和“照”——概念
附录：刘智的部分概念

第八章　“四统”论……（203）
“世统”——“国统”——“道统”——“化统”
——道、教、法——道与道统

第九章　“复归”论……（230）
“复归”——万有弃形归真——“归证至真”——人极

第十章　宗教、伦理观……（253）
尽人合天法程——天道五功——人道五典——尽人道
以合天道

第十一章　神秘观……（283）
《五更月》——《天方字母解义》——通与碍
附录：《五更月》

第十二章　思想载体……（325）
匾额、对联——西道堂——“种”、“花”、“果”

结束语……（343）

后　记……（349）

第一章　导　言

刘智是中国回族穆斯林的著名学者、中国伊斯兰教“汉学派”的著名代表。他在明清的中国穆斯林学者中，就伊斯兰学术上的造诣和贡献而言，是居于前列的、不多的学者之一。“汉学派”是在通行汉语地区穆斯林中特有的学派，它以“以儒诠经”（或“以儒诠回”，即以儒家思想并用汉文注释伊斯兰教的经籍著作）为特色，也是伊斯兰教在中国的地方化和民族化的一个极其重要的、典型的体现。刘智在阐述伊斯兰思想时，把儒释道的、尤其是宋明理学的思想、概念与伊斯兰思想有机地结合起来，这在很大程度上有别于儒释道的传统思想，同时也多少有别于伊斯兰的原有思想。他的学术活动无疑为中国的传统文化增添了新内容。作为一个少数民族的学者，他的思想在中华思想宝库中应具有一席之地；他的著作应是中华多民族文化宝藏中的一个重要组成部分。可是，国内学术界对他的研究甚少，可读的论文也不多。开展对他的思想和著作的研究，是完全必要的。

刘智勤奋好学，一生“著书数百卷”。[①] 可惜的是，真正刊印的仅 50 多卷，其余的已经散失。目前，我们只有通过现存的著作来研究他的思想。可以肯定，这些著作大体上反映了他的思想真谛，是我们研究他的思想的重要依据。

研究刘智的思想，具有一定的理论意义。这是因为他的思想

① 刘智：《天方至圣实录》“著书述”，中国伊斯兰教协会印，1984 年，第 4 页。

模式、他的思想中所蕴含的丰富内容、他的思想在伊斯兰教的地方化和民族化过程中所做出的成绩以及他在中国学术思想中、以致于在伊斯兰文化中所具有的地位，都是值得人们探讨的。还因为他的著作在中国西北地区穆斯林中有着广泛影响，甚至被奉为“汉凯塔布”（即汉文经典），[①] 尤其是“西道堂”[②] 的穆斯林主张在他的著作基础上，“以本国文化发扬清真教学理”，并使之融汇于宗教实践以为行教依据，成为汉学派有组织形式的载体。因此，研究他的思想也有着重要的现实意义。

由于时代的限制，刘智是从信仰主义立场来写作并阐述他的思想的。但这并不排斥人们从科学的角度来探讨他的著作和思想。

刘智生活的时代

一般学者认为，伊斯兰教于唐永徽二年（651 年）传入中国。到刘智诞生前夕，伊斯兰教在中国的传播，大约已有 1000 年左右的时间。在此期间，伊斯兰教不仅在中国成为多民族信仰的宗教，而且经历了由外来宗教到中国宗教的转化，完成了它在中国的地方化和民族化的过程。除了西北地区穆斯林相对集中外，他们还聚居在云南、四川、河北、河南、山东、安徽、江苏等地的一些城镇或乡村。农牧业、商业和手工业则是他们的传统谋生手段。穆斯林中，一部分人为谋仕途而习儒尚武，或是作为

① “凯塔布”一词是阿拉伯文的音译，其原意为“书”。中国穆斯林使用该词则有神圣经典之意。这里指“汉文经典”。

② 中国伊斯兰教的一个教派。20 世纪初由马启西（1856—1914 年，原名慈祥，号公惠，道号西极园，回族）于甘肃临潭创立。以宣传刘智的学说为宗旨。教主在其信仰者的宗教和世俗生活中，拥有绝对权威；崇拜“拱北”（或教主的陵墓）。目前有信徒约数万人。

教内的知识阶层，任经师、教长。而像刘智那样“倾囊购百家之书”，[①] 专门从事著作的却不多。

刘智出生在富饶的江南地区。他从事学术活动的时代，正值康熙（1662—1722 年）和雍正（1723—1735 年）“盛世”年间。这时，马注（1640—1711 年）所“忧”的伊斯兰教教门衰微的状态，可能并没有得到根本的改观（见《清真指南》卷八“教条”）。然而，从刘智著作中可以看出，随着穆斯林经济在各地的发展，它已能够为宗教事业提供更多的资金，并使伊斯兰教得到相应的复苏和发展，则是大致可以肯定的。

在经学教育方面，继 11 世纪新疆喀什地区建立经文学校后，16 世纪下半叶胡登洲（1522—1597 年）在陕西咸阳“设馆于家”，招收弟子学业。以后演变为经堂（或寺院）教育。一些商贾乡绅出于宗教的热诚，对经堂教育的支持和赞助，使这种有组织的宗教的系统教育形式在内地和边疆地区相当普遍地发展起来。更多的年轻人得以受教于经学。到刘智时，出自胡登洲门下的经师已历六代，经堂教育在内地已延续了一个多世纪。[②] 宗教教育发展本身对伊斯兰教在中国的深入发展起了极其重要的作用。

蒙元之前，已有苏非苦行者、传教士来华。据说，波斯著名苏非圣徒哈拉智（858—922 年）就曾到过新疆的吐鲁番地区。自蒙元以来，有愈来愈多的苏非苦行者、传教士，不断前来中原地区。他们的传教布道活动，在各地民间已产生了一定的影响。这使得中国伊斯兰教在其发展过程中，深深地打上了苏非主义的烙印。在经堂师生的日常生活中，有的经师与苏非传教士有过密切

---

① 刘智：《天方性理》，“自序”。

② 刘智的师承关系大致如下：即刘智——袁汝琦（懋昭）——袁盛之——马真吾——冯养吾——冯少川——冯二先生——胡登洲。

交往，有的甚至还直接受到外来苏非传教士的精神指导和教诲；由于经堂的读本中就有苏非主义的著作，在苏非主义的影响下，有的经师和经生在宗教生活中实践其神秘主义的精神功修；同时，苏非主义著作在穆斯林知识分子中已广为流传。

在教派组织及其制度方面，传统的宗教组织为教坊制（或寺坊制），其组织形式较为松散，没有统一的中央教会机构或相关的规章制度。通常为一寺一坊，各寺坊间虽有联系但互不隶属。寺坊在宗教上实行三掌教制，即由教长（或伊玛目、或阿訇）、督教（或海推布）、宣教（或穆安津）分别主持寺坊教务；他们与普通穆斯林的关系仅仅是宗教意义上的、或掌握宗教知识方面的等级制关系，而非社会意义上的教阶制关系。在寺院的行政事务管理上，则有相应的主持寺院相关事务的机构或人员。就是说，教务与寺务既相合作又有所分工。大约在 17 世纪上半叶，中国伊斯兰教开始分化。这时在西北地区先后出现了分别隶属于虎非耶的毕家场、花寺、穆夫提等门宦，隶属于格底林耶的大拱北门宦，以后又陆续兴起其他的门宦。一些穆斯林，尤其是一部分穷困的穆斯林，开始追随那些受过苏非主义影响的教长、阿訇的说教，并在他们的宗教生活中引入了某些神秘主义的因素。这些教长、阿訇成为信众的精神导师，他们进而逐渐演变为教主，有的甚至成为教主兼地主；寺坊中逐渐出现以精神导师从事功修的道堂为中心的宗教活动场所。以前互不隶属的教坊，由于作为精神导师的教主的出现以及追随者的日增，开始出现小寺隶属于道堂所在的大寺或中心寺的现象。教主与一般穆斯林的关系不再是以前的那种纯粹宗教意义上的等级制关系，而成为社会意义上的等级制——教阶制；与之相应的，则有着隶属于教主的较为集中的教权以及成文或不成文的规章制度，教主的权力有时并不局限于教务方面，而扩及社会其他领域。那部分继续坚持传统、执著于伊斯兰教初传中国时期的礼仪和习俗（事实上，随着伊斯兰

教在中国各地的传播，它的礼仪和习俗已多少发生了地方化和民族化的演变）的大多数穆斯林，他们或是自称或是被称为格底木（或老派），以与陆续兴起的门宦相区别。

在思想遵行方面，中国伊斯兰教内部已存在有关教理与礼仪之争。即遵“新行”抑或是循“古制”之争。具体说来，指礼拜时应否扎指、礼拜时的队列应是连班还是独班、以及拜诵婚丧和其他方面的礼仪之争。例如，刘智的老师袁汝琦正是主张实行“新行”的重要成员之一。而“新行”与“古制”之争的缘起，仍应归于分赴各地的经生。他们把经堂教育所学得的知识带到各地，引起寺坊教民对“新行”的不满和抵制，进而导致教争。因为“新行”中所含有的某些因素是坚持传统者难以接受的。[①] 目前，人们尚不清楚“新行”与“古制”之争在多大的程度上与苏非主义有联系，但这一争论是在经堂教育兴起之后发生的事，却是肯定无疑的。

在经籍译著方面，刘智之前，除了 11 世纪以来新疆地区已有玉素甫·哈斯·哈吉甫（1018 或 1019—卒年不详）以回鹘（古维吾尔）文撰写的《福乐智慧》、马赫穆德·喀什噶里（生卒年不详）以阿拉伯文诠释突厥语的《突厥语词典》、阿哈麦提·本·马赫穆德·尤格纳克（1110—1180 年）以喀什语撰写的《真理的入门》等著作外，以汉语撰写的著作有王岱舆（1570—1660 年）的《正教真诠》、《清真大学》，张中（约 1581—1670 年）的《归真总义》、《四篇要道》，伍遵契（1598—1698 年）的《归真要道》，米万济（清初，生卒不详）的《教款微论》、马伯良（清初，生卒不详）的《教款捷要》、马注的《清真指南》等问世。其中，有的著作显然深受儒释道和苏非主义的思想影响，甚至应用儒释

① 金宜久：《苏非派与中国经堂教育》，见《世界宗教研究》，1994 年，第 2 期，第 64—76 页。

道的以及苏非主义的术语、概念。

刘智正是在这样的社会环境下，从事他的学术活动的。

汉学派

在中国伊斯兰教发展过程中，很自然地会形成它的汉学派。这是伊斯兰教在中国内地完成它的地方化以及在通行汉语地区诸民族中完成其民族化过程中所不可避免的事。在中国，生活在通行汉语地区的，主要有回、东乡、撒拉和保安等民族的穆斯林。实际上，这些民族内部、在他们之间、甚至在他们与当地不信仰伊斯兰教的民族（主要是汉族）之间相互交往中，在他们日常的世俗生活和宗教生活中，汉语成为他们的主要的交际工具（或主要交际工具之一）。可是，应用汉语并不等于就是汉学派。中国伊斯兰教史上，曾经有过一些教长、阿訇虽然在日常的世俗生活中也说汉语，在宗教生活中也以汉语讲经、从事布道宣教，但他们并不主张使用汉语文，更不主张“以儒诠经”，他们本人也不以汉语文从事写作，这些人显然并不属于汉学派。

汉学派作为中国伊斯兰教内的一个学派存在，其基本之点在于主张以汉语文布道宣教的同时，更主张“以儒诠经”。为向教内“习儒”人士传播伊斯兰的教义，为与当地不信仰伊斯兰教的民族，主要是汉族交融思想、甚至向后者介绍伊斯兰的教义，他们不得不以汉文从事译著活动。应用汉语文的先决条件首先是学习汉语文；他们在学习汉语文的过程中，也就不可避免地会受汉族的传统文化（主要是以儒家文化为代表的中国传统文化）的影响。有些人在保持伊斯兰信仰特色的前提下，进而会接受由汉语文所体现的传统文化。

“汉学派”之称在中国始于何时，手头没有资料予以说明。主张以汉语讲经并“以儒诠经”，在刘智之前已经开始。根据目

前所掌握的资料，中国伊斯兰教的一些寺碑已用汉文撰刻。如明嘉靖七年（1528年）山东济南清真南大寺的碑石（《来复铭》），即由“掌教”（教长或阿訇）陈思所著。其中不乏以儒家语言阐述伊斯兰教义，这可能是“回回附儒以行”较早的作品之一。[①] 此前更有怀圣寺、清净寺等汉文碑刻，这进而表明中国穆斯林以汉文写作或接受汉文作品（如约请他人为清真寺撰写汉文碑铭）早于明末清初。胡登洲可能是最早试图从事或是已经从事汉文译著有关伊斯兰教著作的穆斯林学者之一。据《经学系传谱》：

> 初，吾教自唐迄明，虽有经籍传入兹土，而其理艺难传，旨义难悉，故世代无一二精通教理之掌牧，以致多人沦落迷途，漫漫长夜而甘醉梦之不觉也。先生……及慕本教经书，欲译国语，以为斯土万世法。[②]

可惜，人们不得而知胡是否有译作传世。不过可以肯定的是，第一，胡当时已有翻译阿拉伯文或波斯文的经典为“国语”（即汉文）的意愿，这可能是他不同于“馆中习读”的同学和他所从学的“高太师”之处；[③] 第二，他“幼习经学……符以汉音”，“按东土之音配合其节，究于理之赅而不偏，辞之平而有味”，[④] 就是说，他在实际上已用汉语注音或注释经文含义了。这为他以后的门人弟子应用汉文从事译著活动树立了榜样。如果说汉学派的兴起首先应归功于陈思、胡登洲等人，看来是不为过的。尽管这时可能还没有汉学派之称，但它在实际上已在孕育，

---

① 陈思（生卒年不详）的祖父、伯父和父亲均曾任山东济南清真南大寺“掌教”。他于1527年继任该寺“掌教”职。1528年撰《来复铭》，以汉文和儒学思想阐述伊斯兰教义。其碑石现存该寺。奚利福：《来复铭》。见李兴华、冯今源编：《中国伊斯兰教史参考资料选编》（1911—1949年）．上册．宁夏人民出版社，1985年，第565页。

② 赵灿：《经学系传谱》真回破衲痴序，青海人民出版社．1989年．第1页。

③ 同上．真回破衲痴序。

④ 同上．第1、26页。

或者说，它已经显露其应有的生命力了。在胡以后，汉文译著的作品主要有：

《群书汇辑释疑》（詹应鹏跋）；

《正教真诠》、《清真大学》、《希真正答》（王岱舆著）；

《四篇要道》、《归真总义》（张中译），《“克里默”解启蒙浅说》（张中注）；

《归真要道》（伍遵契译）；

《推原正达》（马明龙译）；[①]

《卫真要略》（马君实注）；[②]

《教款微论》（米万济著）；[③]

《教款捷要》、《寰宇谟民》（马伯良著）；[④]

《清真指南》（马注著）；

《昭元秘诀》、《归真必要》、《推原正达》（舍蕴善译）；[⑤] 如此等等。

这些穆斯林学者的作品之后才有刘智的《天方性理》、《天方典礼》、《天方至圣实录》、《五功释义》等译著问世。可见，胡以后以汉文从事译著的大有人在。而刘智以后从事汉文著述的穆斯林学者就更多了。

尽管以汉文译著和“以儒诠经”始自明朝的陈思、胡登洲等穆斯林教长、经师，[⑥] 可是，这一主张在他们以后并没有为所有的经师和教民接受。就是说，汉学派被中国穆斯林普遍接受并得

---

① 赵灿：《经学系传谱》，第45页。

② 同上，第53页。

③ 同上，第55页。

④ 同上，第55、62页。

⑤ 同上，第88、90页。

⑥ 奚利福：《来复铭》，见李兴华、冯今源编：《中国伊斯兰教史参考资料选编》（1911—1949年）上册，第564—565页；另见赵灿：《经学系传谱》，第1、2页。

到他们的认可，并不是一帆风顺的。它在中国的发展，从现有的资料来看，经历了百多年的艰苦岁月；其中不乏争辩和挫折。至于它究竟受何挫折、其争辩的对象究系何人，限于资料还难以说明。但至少可以说它反映了当时存在某种习惯势力反对“汉学派”，却是不为过的。

中国伊斯兰教史上，一度有人把汉文说成是“哈他”文字。何谓“哈他”？“哈他”意为“差错”或错误。这种说法的用意十分明显，它不仅认为汉语文是一种错误的文字，而且在实际上是执著于阿拉伯的或波斯的文字、反对用汉语文祈祷、译经、讲解经训，尤其反对用汉语文从事著述，把教内应用汉语文视为错误或大逆不道，何况是“以儒诠经”了。我们从王岱舆、张中、马注、刘智等人的论述中，可以看到他们对那种认为使用汉语汉文以至于“以儒诠经”即为“差错”（“哈他”）者，作了有力的批驳。[①] 可以看到他们是如何从事反传统、反对习惯势力的斗争的。

明末清初，在王岱舆生活的时代，曾有人认为，“凡以一句‘哈他’文字，杂于清真，真主之慈即止，而罚且随之。”王被问道：“若以‘哈他’文字，注释正教之经旨，岂不大悖乎？”[②] 王承认“此说有之，但今之为此说者不明耳。”[③] 在王看来，视文字为差错者，并不了解“哈他”的真实含义。他进而指出其“不明”之处在六个方面。他说：

> 所谓“哈他”者，乃其教道非其文字也。其不明之故有六。吾教有一百一十四部敕降尊经，理虽一贯，文字不同，未闻字体殊别，便即谓之哈他者，此不明一也。且各国各方，

① 王岱舆：《希真正答》；马注：《清真指南》。
② 王岱舆：《希真正答》。
③ 同上。

正偏皆有，有教道殊，而文字一者；有教道与文字俱殊者，如天方国文字一也，而有七十余教，除清真之外，尽属“哈他”，足见“哈他”不在文字而在道理，此不明二也。经云：“真主能准万国语音不同之祈祷”，则以东土语音祈祷者，应无不准之理，此不明三也。且经典中论“哈他”者甚多，如圣谕有云：“喜爱‘盹丫’乃一切‘哈他’之首”。噫！果若“哈他”定在汉地汉人，当西域定无一人喜“盹丫”矣，此不明四也。今吾教学人，读一句西域经典，必以一句汉言译之，不免互用，既然禁人，何不自禁，此不明五也。此后登坛说法，再不可用汉字讲解，倘仍复用，即彼所谓不特无功，且更招过，此不明六也。此论不独浅狭不明，且有背大道。须知文字比如土木，可以建礼拜寺，可以造供佛堂，正道异端互相取用，其功过不在材料，唯论人之所用何如耳。凡以文字为“哈他”者惑矣。……①

由上可见，王岱舆的意思是说，语言是沟通思想的工具；就工具而言，无所谓差错问题，只有应用的是否得当、是否合适的问题。他从字异理同、字同道殊、准多国语祈祷、阿拉伯人亦有爱俗世者、禁人何不禁己、以及用汉字解经即为招过等六个不同方面，对那些反对使用汉语文的教内人士所持的主张，做了批驳。指出他们“浅狭不明”、“有背大道”，实际上是混淆了文字与以文字所阐述的道理之间的区别。他的意思是说，文字作为一种工具是人人可用的，问题是文字所表达的思想内含究竟为何。王岱舆实际上主张，在通行汉语文的地区就应以日常生活通用的汉语文来处理宗教经典和宗教生活问题。这是完全适应伊斯兰教在中国传播和发展的需要的。

① 该段引文中，“天方”指“阿拉伯”；“哈他”和“盹丫”均为阿拉伯文，前者意为差错、偏差，后者意为世界或红尘。见王岱舆：《希真正答》。

同样，张中在《归真总义》中明确提出："读西方之书，未易通晓。解天经，而非中国之语，安所传宣，势不得不参用之。"[①] 这是说，要了解阿拉伯或波斯文经书的含义，是不容易的事，如不用中国话（就他而言，指的是用汉语文）来解经宣教，那所宣讲的会是什么呢，有谁能了解所宣讲的意思呢？这势必要用中国话来解经宣教。他对所译的《归真总义》使用的方法是"西师讲解，西语华言，互相发明。予惟略加儒文译润之。"[②] 张中所述反映了当时中国伊斯兰教界的实际。

马注不仅不反对使用汉语文，而且指明"学者，非谓学其字迹声音，足以悦人之耳目。盖谓寻其至理，可以彻始要终。"[③] 就是说，学习经典不是为了单纯地模仿其悦人耳目的"字迹声音"，更重要的是理解它的深奥道理；如果只知其声音字迹而不明其道理，就会出现《进经疏》中所说的某些"教领"（教长或阿訇）对《古兰经》"能诵而不能讲"的那种尴尬局面。[④] 人们从《清真指南》中可知，马注所交往的穆斯林学人，如马廷瑞、马之骐、冯通宇、李延龄、皇甫经、舍起云、袁汝琦、马化蛟等，都能撰写汉文诗词。这些人不是"教领"，就是"明经"（经师）。可见，他生活的时代已有一批"回儒"在教内外活动。这些"回儒"很难说与汉学派不无关系。当然，马注并不把回与儒混同起来，而认为回儒之间有同亦有异。他说，"清真之与儒学无所分别，惟认、礼、斋、济、游之五常，便有些回辉气象，余则皆同"。[⑤] 因此，他在肯定学儒的极端重要性的同时，又站在

---

① 该书系张中据印度来华经师阿世格讲学的记录，经过他的编辑、加工而流传后世。见张中：《归真总义》凡例。
② 张中：《四篇要道》叙四篇要道译解缘起。
③ 马注：《清真指南》卷八。
④ 同上，《进经疏》。
⑤ 同上，卷八。

穆斯林学者的立场上进而提出：

习经者固不可不通儒，习儒者不能通经，此又终身之大恨。①

故经不通儒，不能明修齐治平之大道；儒不通经，不能究原始要终之至理。欲求两兼，必于本教中选清儒两明，万无一失。②

马注把习儒与习经两者统一起来，提到同等重要的地位。这里说的儒，实际上是泛指以儒家为代表的中国的传统文化和传统学术；而最起码的则是学习汉语文以为习儒的工具。刘智在从事他的译著过程中，并没有以教内通常使用的经堂语写作，也没有采用一般经师所使用的“俚谈”，更不期望“庸愚”之辈“颂好”。他在《天方典礼》中明确指出，他的译著使用的“语气，与经堂语气，既不相合，则不能不起物议”。③ 然而，他敢于顶着当时的议论，更明确地表达他反习俗的做法。他说：

经文汉文，原相汤（mì，意潜藏）合。奈学者讲经训字，多用俚谈，未免支离，有失经旨。愚不惮烦，每训文解字，必搴对推敲，使两义恰合，然后下笔。览者勿谓愚反经异俗，是反俗合经耳。（《天方典礼》例言）

他又说：

其训诂口气只遵经文本意，不循俚谈巷话，惟冀上知留青，不希庸愚颂好。（《天方至圣实录》例言）

总之，上述穆斯林学者敢于反传统的品格，其结果恰好适应了伊斯兰教在中国的地方化和民族化的需要。事实证明，以后在通行汉语地区以汉文从事写作的学者愈来愈多，这就是对他们所

① 马注：《清真指南》卷八。
② 同上，卷十。
③ 刘智：《天方典礼》例言。

走过的道路的肯定。可以认为，他们在坚持使用汉语文并“以儒诠经”方面，是站在前列的，不愧为穆斯林中的有识之士。

随着历史的发展，到目前为止，在通行汉语地区的穆斯林，尤其是教长、阿訇几乎没有不使用汉语从事世俗生活和宗教生活的；那种反对使用汉语讲经、译经、著作的人虽然还在某些地区存在，但他们至多不让自己的子女学汉文和科学知识，已不再坚持他人非照自己的意思这样做不可了。因为从汉学派的兴起、发展、以至于到它在中国通行汉语地区的普及，表明它的巨大生命力。同时，这也表明在通行汉语地区生活和活动的穆斯林使用汉语文的不可避免性。

汉学派在中国的发展，本身是护教主义的，而不是反教的。换句话说，在通行汉语地区的穆斯林中普及汉语、汉文和伊斯兰教的汉文译著，本质上是有利于伊斯兰教的宗教思想在中国发展的；经堂语（指经堂教育中以汉语讲解经文含义的专门用语）、小儿锦（亦称消经、狭经，指经堂教育中的一种拼音文字，作笔记用。它以阿拉伯文字母拼写汉语词汇，便于对《古兰经》或其他阿拉伯文和波斯文著作的理解）的出现，本身是从应用外来语言（阿拉伯语和波斯语）于宗教生活到应用汉语于日常宗教生活的一个过渡。经堂语、小儿锦在通行汉语地区的穆斯林生活和活动中之所以没有得到普及和广泛应用，完全是因为两者具有地区方言的局限性。它仅适用于宗教生活、甚至只在某一局部地区、只在部分穆斯林中通用，因而很难在日常生活中得到普及，成为生活的应用语文和思想交流的工具。

当我们在讨论中国伊斯兰教的汉学派形成的社会意义时，很自然地要涉及到经学问题。赵灿对他的老师舍蕴善在经学发展中的功绩做了如下的评价：“吾教之胡、冯、张、常诸学者之授经

学，非先生恐亦必至湮没而已。"[①] "非彼则必湮没。"[②] 这一评价看来是无可争议的。赵灿所著的是经学系传谱，尽管他没有表明这一传谱也适用（或大致适用）于"汉学"，但汉学派的基本队伍除受过"儒学"的一定训练外，还受过经学教育。就当年的经学教育而言，它一方面是正统主义的，另一方面又是神秘主义的。不过，神秘主义以正统主义为基础，正统主义则以神秘主义为其表现形式（如经堂教育的读本、经师个人的潜修、经生的安贫或身体力行）。这与此后发展起来的有组织形式的门宦不同。经学是以经堂、寺院为基础；门宦则以道堂、教主为中心。然而，在汉学派所译的外来著作中，神秘主义著作占有相当的比例；学者们所撰写的著作中，有的也反映出神秘主义色彩。这些神秘主义的内容恰恰又为一些门宦所采纳。这构成不同派别间的交融与渗透。说到底，各不同派别都是伊斯兰教在中国地方化和民族化过程中很自然的一种现象。随着时间的推移，在经学教育中陆续排斥那些被认为是神秘主义内容的读本和思想，门宦则继续以其神秘主义而有别于经学。就是说，经学在通行汉语地区的普及，门宦之所以有可能接受神秘主义，都离不开汉学派的活动。

研究中国伊斯兰教的汉学派问题，是研究中国伊斯兰教思想发展史的一个重要课题。作为一个特例，人们从中可看出伊斯兰教在中国通行汉语文的地区是如何实现它的地方化和民族化的。

在当代世界的伊斯兰复兴大潮中，新泛伊斯兰主义积极宣扬伊斯兰教超民族、超国家、超地域的普世性，以图扩大伊斯兰教在世界范围的影响并提高它在各国人民中的地位。这既有宗教的目的，又有政治的目的。事实上，随着伊斯兰教在世界范围获得

① 赵灿：《经学系传谱》，第89页。
② 同上，第91页。

传播以来，它总是以一定的地域性和一定的民族性体现其特色的。作为世界性宗教，那种普世性仅仅存在于人们的思想中、学者的书本上。共性寓于个性。其普世性早已融于特殊性之中。在现实生活中并不存在一般的、抽象的伊斯兰教。伊斯兰教总是与具体的地域、具体的民族相联系的，而显现出它的地方性、民族性的特点。不同地区、不同民族尽管信仰的都是伊斯兰教，而其特点则各各不同，决非划一的。

正因为刘智坚持了“以儒诠经”、从事写作，从而取得了重要的成果。这是本书拟研究的。

生平和著作

刘智（约1660—约1730年），字介廉，号一斋。清康熙年间江苏上元（今南京）人，出生于回族家庭。人们对他的生平知之甚少。据《天方至圣实录》“著书述”：“予年十五而有志于学，八年膏晷，而儒者之经史子集及杂家之书阅遍。又六年读天方经。又三年阅释藏竟。又一年阅道藏竟……继而阅西洋书一百三十七种，会通诸家而折衷于天方之学。”[①] 刘智15岁开始学习生涯，前后一共学了18年。其间，“阅遍”儒释道的经集、天方经和西洋书，“会通诸家而折衷于天方之经”。他的父亲刘三杰（汉英）既熟悉儒家经集，又“深於天人性命之旨”。[②] 对刘智从事写作的影响极大。他除了“少从先君子汉英公趋庭问学”，学习8年儒家书和有关伊斯兰性理之学外，对其父热衷“天方之经析理甚精，但恨未能汉译”的抱负铭记在心。[③] 这是“愚承先君子

① 刘智：《天方至圣实录》“著书述”，中国伊斯兰教协会印，1984年，第4页。
② 刘智：《天方性理》，“自序”。
③ 同上。

志，译天方礼法书”，“是先君子启智以从事於斯”，[①] 以及其他有关的撰著活动的原由。[②] 他在从事写作前后，曾多次远离故乡，出外游学。先后到过山东、湖北、湖南、广东、陕西、江苏、安徽等省。[③] 他在游学过程中，搜集到写作中不可缺少的原文（阿拉伯文和波斯文）图书、资料，接触到当时的名人学士。这些名人学士曾为他的著作校正、刻板和写序。这对他的著作得以早日问世和广为流传有很大帮助。

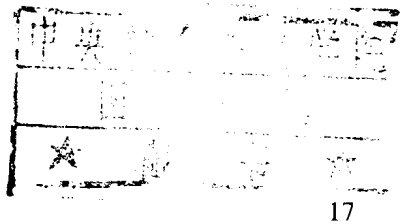
刘智的著作中，最能反映他的思想并具有重要学术价值的是三本书，即《天方性理》、《天方典礼》和《天方至圣实录》。正如他本人所说的：“《典礼》者，明教之书也。《性理》者，明道之书也。今复著《至圣录》以明教道渊源之自出，而示天下以证道之全体也。盖三书者，三而一者也；履阶而登，升堂入室，其庶几矣。”[④] 这三本书在他的全部学术生涯中具有极其重要的地位。此外，刘智的译著，由后人印行并流传的还有《真境昭微》、《五功释义》、《天方字母解义》、《天方三字经》、《五更月》等。根据白寿彝的说法，已经散失的著作有“《天方礼法书》、《天方乐书》、《妇女经产书》、《晨夕功课》、《克而白记》、《分制指掌图》、《渔猎篇》等书”。[⑤] 尽管他的著作中有很大一部分内容是“译”而不是“著”，但其中，仍有刘智个人的独立创作。如《天方性理》是《纂译天方性理》的简称。由于是“纂译”，它也就不同于一般的翻译，而是从“数大部经中择其理同而义合者，纂

① 刘智：《天方典礼》，“自序”。
② 刘智：《天方典礼》，“自序”。
③ 按他的“著书述”，他游历之地极广。曾“历齐鲁，走都门”，“由襄楚入西秦”，“过吴门，游武林，越会稽，抵粤东”，进而“谒孔陵”，“寓三山”，赴“姑苏”，“至亳复至寿”……。见刘智：《天方至圣实录》“著书述”，中国伊斯兰教协会印，1984年，第4页。
④ 同上。
⑤ 白寿彝：《刘智》，见《中国穆斯林》，1983年，第3期，第18页。

为一书。即汉译性理本经也。”[①] 或者说，他的著述是一种编译或译著。但不管怎么说，其中包含了他个人的独立的学术活动，这是应予肯定的。

《天方性理》除“自序”、“例言”和“采辑经书目”（或译著的参考书）外，全书分为两大部分，即卷首和5卷。卷首为“本经”，系全书之纲。它分五章。第一和第二章“首言大世界理象显著之序，以及天地人物各具之功能与其变化、生生之故”。第三和第四章涉及“小世界身性显著之序，以及身心性命所藏之用与其圣凡善恶之由”。第五章“总合大小世界分合之妙理，浑化之精义，而归竟於一真”。[②] 在该书中，5卷占有主要篇幅。它是用来进一步解说本经的。每卷解说卷首一章；并用60幅图来分别说明各卷内容。正如他所说的：“因经立图，以著经之理；因图立说，以传图之义。”[③] 可见，《天方性理》是一本有着庞杂体系的宗教哲理著作。其中既有阿拉伯——伊斯兰的丰富思想，又有他本人在纂译过程中增添的新内容。这些正是我们要进行研究的。

《天方典礼》是《天方典礼择要解》的简称。该书原是对伊斯兰教法的有关内容的翻译和汇集。由于内容过于“浩繁”，刘智对初稿做了删节，曰“典礼择要”。为使读者便于理解礼法的精神，他在所译的教法条文之后又增加了解说和问答。全书分为20卷、28篇；并附有后篇“归正仪（附剪薙）”。“是书也，始著立教之原，中述为教之事。天道五功，人伦五典，穷理尽性之学，修齐治平之训，以及日用寻常居处服食之类，皆略述大概而



① 刘智：《天方性理》，“自序”。
② 同上。
③ 同上。

以婚姻丧葬终焉"。[①] 就是说，作为全书之纲，它首先讨论创立伊斯兰教的基本宗旨（卷一"原教"）；随后分别讨论穆斯林的信仰与实践。关于信仰部分，涉及真主的本质和属性（卷二"真宰"）、对真主的认识和信仰（卷三"认识"）、对"清真言"的理解、对其他信条的信仰（卷四"谛言"）。关于宗教礼仪和生活习俗的法规为实践部分，包括"五功"及有关问题（卷五至卷八、卷九和卷十八），即天道问题；"五典"问题（卷十至卷十三），即讨论人与人的社会关系，或人道问题；民常习俗问题（卷十四至十七、卷十九和卷二十），即讨论个人生活中的人道问题。像《天方性理》一样，作者除为该书写有"自序"、"例言"、"采辑经书目"外，还有附录，即前述的"归正仪"。尽管该书的主体部分是介绍伊斯兰教法的，但它的前四卷所阐述的哲理，仍是人们研究刘智思想不应忽略的。尤其是他在解说教旨、教法问题时表述的看法，则纯粹是刘智个人的思想，他关于天道、人道的表述，则是他的宗教观和伦理观的基本主张，都值得人们研究。该书被收入《四库全书存目》。上述两本书中均列举了"采辑经书目"，分别为40本和45本。其中，有11本书是两者都曾参考使用的。这对后人了解他所处时代阿拉伯文和波斯文著作在中国穆斯林中的流传情况、以及他在学术活动中赖以为据的阿拉伯文和波斯文著作有一定帮助。

《天方至圣实录》是以波斯文《忒尔准墨》为据并参考其他著作补充而成。亦称《至圣实录》、《至圣录》或《至圣实录年谱》。该书除"著者述"和"例言"以外，有卷首一卷，内容包括"至圣解（群经集览）"、"历代圣容纪"、"历代经书记载圣

① 引文中、"五功"指穆斯林应予履行的五项宗教功课，即念、礼、斋、课、朝。"五典"、亦称"五常"、"五伦"。本书指封建宗法社会的君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友五种人与人之间的关系。见刘智：《天方典礼》，"自序"。

德”、“天地神祇传扬圣德”、“穆罕默德纪”、“至圣篇”和“天方至圣本末行略”等。正文共20卷，内容包括“至圣源流历代传光记”（卷一），世统、国统、道统和化统的“四统源流图说”（卷二），穆罕默德的“年谱”（卷三），“孕产奇征”（卷四），穆罕默德生平录（卷五至卷十六），刘智对马注所著“至圣赞”的注释（卷十七），“至圣仪行录”（卷十八），介绍西方各国伊斯兰教情况（卷十九），介绍国内伊斯兰教碑记序说（卷二十）。《实录》虽以穆罕默德传记为主，但仍不乏值得注意的思想。

康熙四十八年（1709年）《天方典礼》首次刻印问世；翌年，《天方性理》随之刻印流传。《天方至圣实录》迟迟未能动手编译。据“著者述”，该书“计自辛丑二月发笔，迄今甲辰正月，三易春秋，十更居处，南北星霜数千里，三脱稿乃见小成。”[①] 辛丑和甲辰分别为康熙六十年（1721年）和雍正二年（1724年），它在《天方典礼》和《天方性理》写出初稿后约20年才“小成”，正式刻印已到乾隆四十一年（1776年）。[②] 这时，刘智本人已不在人世多年。

除了上述著作外，首先应该提到的是他的一本翻译作品《真境昭微》。该书的原作者是波斯的著名苏非神秘主义诗人加米（查密，1414—1492年）。该书译文7500余字；字数不多，但言简意赅，含义深奥，富有哲理性、思辨性。全书分36章。其章目分别为：一心、聚分、见道、变灭、全美、研究、韫积、克己、克克、归一、提觉、慎守、真有、有、体用、名拟、化原、统序、妙蕴、更变、通碍（上）、通碍（下）、理象、名分、真品、实物、世界、象拟、显、理、能为、善恶、知能、真物合、

① 刘智：《天方至圣实录》“著书述”。

② 刘智：《天方至圣实录》“著书述”。“启承堂新刻《天方至圣 实录年谱》书序”。

体用合、辨义等。正如该书卷首序所述，“前十二章，言修道体道之功，后二十四章，明真理隐著之义，真境昭微，详哉其言之矣。……书之大旨，要人辨出如何是后起之人心，如何是本然之道心，如何去人心而还道心，如何以道心而治人心，方寸之心在在其境，可以心求，可以心至。所谓言功而义在其中者此也”。[①] 卷末则有“小序”。如与维英菲尔德和加兹维尼的英译本《勒瓦一合》相比较，人们就会发现两者的内容大同小异，很可能是源自同一本书。所不同之处是后者无章目，在每章章序前冠以“闪光”的字样，该书则分为 30 章。很可能刘智在翻译该书时，省略了原著每章后的诗文。他还把原著的第 21 章分为两章，即第 21 和 22 章；原著第 26 章分为五章，即第 27—31 章；原著第 29 章分为两章，即第 34 和 35 章；同时，为每章另加了章目。[②]

《五功释义》亦称《礼书五功释义》、《一斋五功释义》。全书共 63 章，约 14000 字。每章后具章目。它以儒家的思想、概念阐述以“五功”（指念、礼、斋、课、朝）为中心的宗教功课。其内容可分为三大部分。第一部分包括第 1—7 章，阐述五功的根源以及履行它的深刻含义；第二部分包括第 8—32 章，阐述五功的具体规定，同时从仪式、方法、含义、道理和明证等五个方面解释五功；第三部分包括第 33—63 章，从宗教和社会两个方面进一步引伸五功的意义。该书比较集中地反映了刘智的宗教观。该书提出斋月时“民不列市，官不听讼，君不朝政”，显然，这不合中国国情，有着明显的译作的痕迹。[③]

---

① 刘智译：《真境昭微“序”》。

② E. H. Whinfield and Mirza Muhammad Qazvini: LAWA'IH. London, 1906. 参见余振贵、杨怀中：《中国伊斯兰文献著译提要》，宁夏人民出版社，1993 年，第 83—86 页。

③ 刘智：《五功释义》，斋仪。参见《中国伊斯兰文献著译提要》，第 141—143 页。

《天方字母解义》撰于康熙四十九年（1710年），约5000余字。它以宗教的和理学的观点对阿拉伯的28个字母的起源、字形、笔画、字母分阴分阳、字母的读音、字母间的组合等方面讨论字母的神秘奥义。其基本思想在于说明“文字，载道之器。文字其纪，为道之瘁。”[①]

《天方三字经》，又称《天方三字幼义》。它被作为穆斯林学习汉文的“训蒙之书”。尽管它的字句“类于浅近”，但其理、其义皆源自“真经圣典”。习读该书则可“培植人心，羽翼世教”。[②] 自宋元以来，民间流传蒙学课本《三字经》。该书即参照《三字经》三字一句的形式编写而成。它的正文448句、1344字；主要内容可分为四个部分。第一部分表述真主为天地万物之本原，认主明“道”乃穆斯林之首务。第二部分以逊尼派（之一的哈乃斐学派）的观点介绍伊斯兰教的道统传系。第三部分阐明穆斯林在遵循社会伦理道德方面，最为重要的是守“道”并坚持称为“伊玛尼”的信仰。第四部分告诫穆斯林应如何从日常生活和宗教实践方面（包括学习、履行五功等）守“道”并坚持“伊玛尼”。[③]

《五更月》是作者通过月亮在夜晚五更之中的周期性变化（生、新、高、娇、圆、辉、清、朗、端、偏、西、盈、缺、淹、落），以中国传统的诗歌形式和形象比拟的手法，表达他对真主的认识、人生的理解以及归根复命的途径。与五更相适应，它共分五部分，每部分三小段，每小段53字。它文字简洁、含义深奥。集中反映了他在《天方性理》和《天方典礼》中关于天道和

① 刘智：《天方字母解义》序；参见《中国伊斯兰文献著译提要》，第293—294页。

② 刘智：《天方三字经》嘉庆袁序，同治金、沙童、花等跋。

③ 参见《中国伊斯兰文献著译提要》，第342—344页。

性理的主张，具有鲜明、浓厚的神秘主义色彩。[①]

上述五本著作在问世前，有的陆续为人传抄，甚而为之作序。这些著作在穆斯林中都有一定影响，有的在民间影响还很大。例如《真境昭微》就有清乾隆十六年（1751 年）的彭序。大约相隔二十多年后，即乾隆四十年（1775 年）它才被后人正式刻印（书后有“真境昭微小序”）。又如《天方三字经》，有的刻本附有袁国祚于嘉庆己巳年（1809 年）为该书所做的“注解浅说”，称《天方三字经注解》；有的刻本由马复初所增补并合刊，称《续天方三字经》。再如《五更月》在西北民间广为流传，或为某些穆斯林所念诵，或被恭录为匾联条幅置于居室中，供人铭记、观赏。

此外，应该提及的是，刘智还曾为他的同时代人余浩洲的《真功发微》撰写过“弁言”。余的《真功发微》虽是一本简介伊斯兰教礼法、礼仪则及其义理的译作，但其基调仍含有神秘主义色彩。刘智此时正值“沉疴在身，不能为之讨论修润。聊弁数言以表大义”，[②] 在所写“弁言”中，没有阐述什么新的思想。

思想渊源之一（苏非主义）

刘智作为一个穆斯林学者，他的思想首先源自伊斯兰教，这是不言而喻的。他出身于宗教家庭，自幼耳闻目染，已开始接受宗教教育。及长，随其父刘三杰（汉英）和经师袁汝琦学业，受到了儒学和正规的、系统的宗教教育。刘三杰“深于天人性命之旨”，[③] 写有《清真教说》一书。袁汝琦是南京当时著名经师袁

① 刘智：《五更月》；参见《中国伊斯兰文献著译提要》，第 339—342 页。
② 余浩洲：《真功发微》，“弁言”。
③ 刘智：《天方性理》，“自序”。

盛之之子，受过严格的经堂教育（有关他的事迹，赵灿《经学系传谱》有载）。[①] 马注游学南京时，同他们有过一定交往。刘曾校阅过他的《清真指南》，并题写七律相赠。[②] 袁亦赠马七律一首。[③] 这说明他们都有相当的儒学根基。就刘智所受的教育而言，他的思想绝不限于宗教本身。从他的著作来看，主要有两大组成部分。即一是有关伊斯兰教的知识，这是他的主体思想，其中尤以苏非主义影响为最；一是中国传统的思想影响，尤以儒家思想（宋明理学）为著，其中还杂有释道思想。

无可怀疑的是，刘智的思想体系是以深受苏非主义影响的伊斯兰思想为主体的。

苏非主义作为一种外来的神秘主义思想，早在 10 世纪时，已在新疆地区的一些维吾尔族穆斯林中产生影响；《元史》中关于“迭里威失”的记载说明苏非传教士已在中国活动。尽管这时的苏非派成员在穆斯林中的影响究竟有多大，目前还缺少充分的材料予以说明。但伊本·白图泰（1304—1377 年）的游记中关于 200 岁老耄在广州郊外从事精神修炼的记载，即使有所夸张，也可说明这时的苏非确已来华活动；[④] 至于西北民间关于苏非来到当地传教的传说，也可作为苏非主义在中国有所流传的根据之一。明末，胡登洲创办经堂教育前，他与苏非传教士已有过来往；如前述，经堂教育的早年读本中，就有苏非主义著作也是它

---

① 赵灿：《经学系传谱》，第 22、67、99 页。

② 刘三杰为马注所赠七言诗称：二十余年海上游，上方烟雾掌中收。闲探日月囊中物，笑指乾坤水上沤。天国已闻传妙偈，人间何羡有千秋。南针不向迷人指，愧杀无缘空白头。马注：《清真指南》，青海人民出版社，1989 年，第 17 页。

③ 袁汝琦为马注所赠七言诗称：先生明月腹中藏，照尽妍媸未损光。只为乾坤纯黑暗，故随天毂出东皇。光分日耀星辰灿，职任丹青草木芳。此过金陵沾晚照，余辉不记有沧桑。同上，第 18 页。

④ 张星烺：《中西交通史料汇编》，第二册，中华书局，1977 年，第 80、81 页。

的影响的证明。[①]

无可怀疑的是，到刘智生活的时代，苏非主义在中国穆斯林中已有相当的影响。苏非主义著作已为穆斯林学者所阅读，其中有的著作还是经堂教育的读本。袁汝琦为《天方性理》所做序称："天方有大贤查密氏暨阿补德欧默尔辈，皆学识超凡、品德几圣者也。著有成书，阐明造化之体用、人物之知能，以作行道者践趋之程式。如密迩索德、勒瓦一合、额史尔等经，既行於天方，又传之中国。凡吾教学人皆知诵习之矣。"[②] 从王岱舆、张中、伍遵契、马注等穆斯林学者的著作中，都有着明显的苏非主义的痕迹，这是它在中国穆斯林学者中的影响的反映。有所不同的是，王岱舆的《正教真诠》和《清真大学》、马注的《清真指南》都没有列举他们所引用的苏非主义著作或是作为参考用书的书名。张中的《归真总义》是以录记他的印度导师阿世格的讲课笔记为据而写作的，该书没有列举参考用书；他的《四篇要道》也没有列举参考用书的书名。但这两本书中都提到了当时已经流传的苏非著作，如《密而索得》（即《天方性理》中所说的《密迩索德》）、《勒瓦一合》、《默格索得》等书。伍遵契的《归真要道》则是《米尔撒德》（亦即张中所译称的《密而索得》、刘智译称的《密迩索德》）的翻译。该书原著成书于1223年。由波斯德黑兰人阿布伯克尔·阿布杜拉·本·穆罕默德·本·萨哈瓦尔·拉齐（亦以纳吉姆丁·达亚·拉齐·阿萨迪闻名，1168—1256年）著。它的基本内容是论述修道、养性、近主之"阶梯"的，共分五门四十篇。据《经学系传谱》称，舍蕴善亦曾译该书为汉文，取名《推原正达》。可惜，笔者未能见到舍的译本。[③]

---

① 赵灿：《经学系传谱》，第20、27、51页。

② 刘智：《天方性理》，袁汝琦序。文中《密迩索德》、《勒瓦合一》、《额史尔》均被穆斯林视为经典。

③ 赵灿：《经学系传谱》，第87页。

袁汝琦提到的《勒瓦一合》和《额史尔》，都是前述波斯苏非神秘主义诗人加米（即前引《天方性理》序称的查密）的作品。加米的全名是阿布杜拉赫曼·本·阿赫默德·加米，是纳合西班迪教团的奠基人巴哈丁·纳合西班迪（1317—1389年）的嫡传弟子雅库布·加尔赫（？—1447年）的学生；同时，他也师从纳合西班迪的再传弟子赛尔德丁·穆罕默德·卡沙加里（？—1455年）。加米是当时神秘主义的照明学派的重要代表和著名诗人。[①]在他生活的时代，该学派在波斯有着广泛影响。刘智所译的《真境昭微》，如前述可能是《勒瓦一合》的简译本；在《天方性理》和《天方典礼》中，刘智称它为《昭微经》。《额史尔》的全称为《额慎哴哼·勒默阿忒》，刘智在《天方性理》中称它为《费隐经》。该书是一本泛神论哲学著作，讲解“认主的最高原理”。[②]它“共有品论二十二，电论二十九，统括性理内认费隐之学。”[③]该书成书于1481年，系对法赫尔丁·伊拉基（？—1289年）的《勒默阿忒》（意译为“神圣的闪光”）的注释；而《勒默阿忒》本身则是对西班牙的阿拉伯神秘主义者伊本·阿拉比（1165—1240年）的神秘主义思想的阐述。现有舍蕴善的汉译本《昭元秘诀》。除《勒瓦一合》外，《密迩索德》、《额史尔》等苏非主义著作，都为刘智写作时参考使用。可见，在加米等神秘主义作者的著作中，所反映的照明学派和伊本·阿拉比的神秘主义思想，都会对刘智的思想产生影响。由于前人对阿拉伯人和波斯人的译

---

① 苏非派中的一个哲学派别。它的奠基人是波斯大苏非苏哈拉瓦迪（1153—1191年）。该派主张安拉是绝对至上之光、光乃宇宙万物的本原；光的本性决定它照明一切、遍及一切。其泛神论思想因不符合当时统治者的需要，导致苏哈拉瓦迪受迫害而死。在他去世以后，他的著作《照明的智慧》得到广为流传并形成以其为名的学派。参见金宜久：《照明哲学》，《东方哲学研究》（6—7）1994—1995年合刊，第18页。

② 见庞士谦：《中国回教寺院教育之沿革及课本》。

③ 破衲痴：《昭元秘诀》序。

名往往有所删减，已很难查询袁在该序中所提及的阿布杜·欧麦尔（即阿补德欧默尔）究竟有何著作以及有何著作在中国流传。这里只能存疑。

刘智在《天方性理》“例言”中称：《天方性理》“本经”乃“集诸经而成一经也。其文见六大部经中”。这里说的“六大部经”都是苏非主义著作。除了上述三本书外，还有《默瓦吉福》、《默格索德》和《额合克目克瓦乞卜》。其中，《默格索德》的全称为《默格索德·阿格萨》，意为“至高的目的”。该书作者是波斯人阿齐兹·本·穆罕默德·纳赛斐（？—1263 或 1293 年）。刘智译称《研真经》；舍蕴善“以书字译”之，称《归真必要》。[①] 该书被认为是一本苏非概论性的著作，它对那些“不能深入吾教之经学者，则授以所译之《归真必要》等经，终则亦能悉通教范，精达先天之理”。[②] 帕尔默的《东方的神秘主义》（1867 年）可能系对纳赛斐的《默格索德》一书手稿的汇编和翻译。它涉及苏非神秘主义的各个方面，内容包括五个部分共十八章。该书把苏非修道者称为旅行者（旅客），它的第一部分有六章，分别讨论旅行者、目的、阶段和道路，教法、教义和真理，完人和无约束者，情谊和克己，吸引和虔诚，忠告；第二部分有五章，分别讨论真主的本质，德性，从自然和形而上学的不同方面思考真主的作为，以及宇宙的四种本原；第三部分讨论圣徒和先知的职责；第四部分讨论早期的偏见对信仰的影响；第五部分有四章和一个结束语，分别讨论精神修炼的根据，人的起源和肉体的发展，人的智力和精神的发展，人的精神升腾等。[③] 赵灿认为，该书（指《归真必要》）与《昭元秘诀》和《推原正达》（即《归真要道》）

① 赵灿：《经学系传谱》，第 90 页。
② 同上，第 19 页。
③ E. H. Palmer: Oriental Mysticism, Frank Cass & Company Limited, London, 1969.

三书，“凡通儒学者沾益最多，而求道之礼备焉（即性命理学）”。[①] 由于手头没有《默瓦吉福》和《额合克目克瓦乞卜》两书，难以做出有意义的讨论。前述的《密迩索德》和《勒瓦一合》同时也是《天方典礼》的参考用书。刘智在撰写《天方性理》过程中，注明引用了上述“六大部经”的内容。他所引用的经文段落分别为：

《勒瓦一合》（《昭微经》），11段；

《密迩索德》（《道行推原经》，或《归真要道》），28段；

《默瓦吉福》（《格致全经》），9段；

《默格索德》（《研真经》），14段；

《额史尔》（《费隐经》，或《昭元秘诀》），15段；

《额合克目克瓦乞卜》（《天经情性》），2段。[②]

由上可见，《天方性理》是一部受到苏非主义影响极深的著作；而《天方典礼》作为一本礼法书，其中也不乏苏非主义的影响；尽管《天方至圣实录》没有列举参考用书，在其论述穆罕默德有关“四统源流”问题时，同样反映出他所受到的这方面的影响。而《真境昭微》、《五功释义》、《天方字母解义》、《天方三字经》、《五更月》等著作中，有的本身是苏非主义作品的翻译，有的虽系刘智的创作，其中仍不乏苏非主义的影响或痕迹。

由于苏非主义在形成和发展过程中，各大苏非都在不同程度上受到当时对古希腊—罗马、印度和波斯著作的翻译作品的影响。这就决定了其后苏非主义著作会或多或少地吸收或借鉴新柏拉图主义的流溢说、诺斯替派（诺斯替教）的净化灵魂、获得“神智”的思想、瑜珈的身心苦修实践以及明暗（或善恶）二元论思想。同样的，刘智在参考前述的苏非主义著作时，也就很自

① 赵灿：《经学系传谱》，第90页。

② 据刘智《天方性理》卷首本经诸章统计。

然地把这些著作中所包含的古代思想家们的精神奥秘接收过来。刘智对这些外来的思想，是无保留的、不加选择地接受，还是有所取舍，这可以他的作品或说法为准。他说，“天方之经大同孔孟之旨也”。[①] “虽载在天方之书，而不异乎儒者之典……圣人之教，东西同，今古一”。[②] 因此，他“於数大部经中，择其理同而义合者，纂为一书，即汉译性理本经也”。[③] 这里说的“理同义合”，亦即把那些合乎中国传统文化的、尤其是符合儒家思想的苏非主义之“理”、“义”拿过来编纂成他的性理书和其他著作。就是说，外来的苏非主义经过刘智以中国传统思想作了加工和改造，是完全能够为中国穆斯林学者接受并适应他们需要的；同时，它也能得到儒生的认同。

思想渊源之二（儒释道）

中华民族的传统文化，历来以儒释道为主体。其中，儒家思想又在意识形态领域内居于统治地位；儒释道在中国的广泛流传，它对人们社会生活各个领域的渗透和影响，是不容忽视的。就一般穆斯林而言，他们与汉族的日常交往中、在生活习俗中，都会受到这种传统文化的影响。而那些习儒的穆斯林学者尤甚。王岱舆、马注的著作中表明了此点，刘智的著作也不例外。

刘智生活的时代，宋明理学在儒学中居于显要地位。这正如白寿彝所说的，“自明清之际开始，东南穆斯林学者的汉文论著，如王岱舆、刘智等，多以理学解释教义。这一方面是由于这些学者受了理学的影响，另一方面也是想用这种方法以利于教义的宣

① 刘智：《天方性理》，“自序”。
② 刘智：《天方典礼》，“自序”。
③ 刘智：《天方性理》，“自序”。

传而便于某些人的接受"。[①] 这时，大多数穆斯林并不能真正通晓阿拉伯文和波斯文的经典。一般穆斯林至多学过简单的语文，会背诵一些短章的经文；那些没有学过经文的人，而是听取他人诵读，时间久了也就会跟着一起诵读。马注在《进经疏》中甚至提到有的教长、阿訇本身只会诵经，而不解经文含义之事。[②] 因此，把伊斯兰教经典译成汉文、或是用汉文介绍伊斯兰教的教义、教理、礼仪和禁戒，在当时很有必要。这至少可以让教内外更多的人了解它。刘智的汉文著述活动，不仅适应了这种需要，而且他以所受的中国传统文化的影响从事著述，很受到当时社会一些人士和教内的一些有识之士的赞赏。他之所以有条件这样做，完全是和他"幼习天方之经，长攻儒者之学"有关。[③] 他在汉文著作中，使用的是儒家的术语、概念，阐述伊斯兰思想时，亦即"以儒诠经"时，具有明显的儒家思想的痕迹。当时的学者对他做的评论是，"言心性，无异於儒家言"。[④] 甚至某些学者认为刘智"虽以阐发天方，实以光大吾儒"。[⑤] 有的认为"刘子言性本於天，则合乎儒者之公理；言道归乎有，则合乎儒者之实学……西域之异端，佛也；刘子天方之说，大不合於佛。中国之异端，老也；刘子天方之说，又大不合於老。刘子不逃杨、不归墨、不逃佛、不归老，而又止谈性理，不言术数，则非吾儒而谁与"?[⑥] 有的认为，刘智"世其家学，各遵其所闻，各行其所知，皆能与吾儒相为发明、相为补救……虚心究学，会贯儒者之典。

---

① 白寿彝：《跋詹应鹏＜群书汇辑释疑跋＞》，《中国穆斯林》，1985年，第1期，第3页。
② 马注：《清真指南》，《进经疏》。
③ 刘智：《天方典礼》，杨序。
④ 刘智：《天方性理》，乔序。
⑤ 同上，徐序。
⑥ 同上，陈序。

以日新其机，而富有其业”。[①] 从上述评论来看，刘智被视为“回儒”或“附儒以行”，是完全有根据的。

就刘智本人而言，他批评了那种把老、佛、天、理视为是“主”的思想和说法。他明确指出，“老，佛，皆人也，造化所必受，生死所不免。而称之为主，妄也。天与地对，乃造化中之一物。即其上下连属，亦形而下之器。则称之为主，愚也。理属虚意，寓于物而不能为物，称之为主，误也。故曰：拟度为主，非真主也”。[②] 在他的著作中，尤其是反对佛、道的偶像崇拜。说他们“泥形而求主焉，遂以人物为主者，有之矣。寂灭之流，外形相而求主焉，遂以空无为主者，有之矣”。[③] 尽管如此，人们从他的著作中仍可看到释、道以至于理学的影响。

例如，他采用中国传统的“五典”之说，表述日常的伦理准则。他说，“五典者，乃君臣、父子、夫妇、昆弟、朋友之常经，为天理当然之则，一定不移之礼也”。[④] 他进而说明，“君尽其为君”之道“以仁”，“臣尽其为臣”之道“以忠”，“父尽其为父”之道“以慈”，“子尽其为子”之道“以孝”，“夫尽其为夫”之道“以爱”，“妇尽其为妇”之道“以敬”，“兄弟尽其为兄弟”之道“以协义”，“朋友尽其为朋友”之道“以忠信”。[⑤] 他所说的五典的内容，他所讲的伊斯兰教的“人道”，在实际上与儒家“三纲五常”的内容相仿。不过，他阐述的仍然是中国伊斯兰教的伦理规范，而不是在传播别的什么思想。

刘智著作中所用的“无极”和“太极”的概念，是中国哲学史的范畴。前者出于《老子》（“复归于无极”），在《庄子》、《列

---

① 刘智：《天方性理》，王序。
② 刘智：《天方典礼》，卷三，认识篇。
③ 同上。
④ 同上，卷十，五典篇。
⑤ 同上，卷十、十一、十二、十三。

子》中都提及“无极”；北宋周敦颐（1017—1073年）提出“无极而太极”、“太极本无极”之说，这时的儒生实际上是把“太极”视之为世界的本原；南宋朱熹（1130—1200年）则进一步表明，称“太极”为“无极”，在于它“无方所、无形状……”；几乎与刘智同时而又略早于他的王夫之（1619—1692年）也讨论过“无极”和“太极”问题。后者出于《周易·系辞上》。汉代易学家一般以混沌未分的元气来解释“太极”。从魏晋到两宋的玄学家、理学家和道学家，都对“太极”做过讨论。可见“无极”和“太极”问题在中国哲学史上有着重要的地位。[①] 当然，无极太极的概念并不是刘智首先使用的。陈思在《来复铭》中已经应用了。它一开头就说：“无极太极，两仪五行，无于无声，始于无形。……”[②] 这既可说明刘智受到了中国传统文化的影响，而且可以说明他以前的一些经师、教长早已受过这种影响了。

同样的，刘智使用的性理、体用为元气、天道、人道、人极、阴阳、两仪、四象等概念，都是中国哲学史上的范畴或概念。例如他对“性理”含义的理解与宋明理学对“性理”的解释相差无几。他把性归之于人、把理归之于物；有时又把二者统称为性或理。这与北宋二程，即程颢（1032—1085年）和程颐（1033—1107年）提出的“性即理”的命题是一个意思。二程把命、理、性、心视为同一；并把它们分别由天、义、人、身所承载。可见，他与宋明理学对性理的理解大致是相同的。

除了上述儒家思想影响外，刘智在著作中还有着释、道影响的痕迹。他所说的“三乘”，本身是佛教用语。在佛教中，“乘”指能从此岸世界渡人至彼岸世界的某种运载工具。意思是说，它

① 参见《哲学大辞典》有关条目，上海辞书出版社。

② 奚利福：《来复铭》。参见李兴华、冯今源编：《中国伊斯兰教史参考资料选编》（1911—1949年）上册，宁夏人民出版社，1985年，第564页。

是一种能引导、教化众生达到解脱的方法和途径。佛教所说的“三乘”，即“声闻乘”、“缘觉乘”和“菩萨乘”，前两者可自渡，后者可普渡众生。刘智在“三乘”的具体说法（教乘、道乘和真乘）上虽有所不同，但其内涵则大体相同。他所使用的“真宰”的概念，语出《庄子·齐物论》；唐司空图将该概念引入诗论，认为“真宰”无形无迹，而又无所不在，以此为表述诗歌美学的最高审美范畴。而“真一”在中国传统文化中，则是道教的修炼用语。它与“守一”和“玄一”同为“一”的表现形式，是通神修仙的重要方法。

这里，仅是举例说明刘智所受的中国传统文化的影响，没有必要把这种影响一一列举出来。可以肯定的是，就儒、释、道三者影响而言，儒的影响显然要大于后两者。同样可以肯定的是，他作为一个穆斯林学者，不会全盘接受儒家思想而与儒无所区别。刘智写作的目的本身不是为了宣扬儒家思想。在刘智的著作中，最能反映他的思想的则是《天方性理》。而《天方性理》的基本内容，既有与儒家思想相同之处，又有不同的地方。当时的一些学者做过如下表述：

> 刘子介廉……广搜天方诸经典，参考载籍，译经以立图，因图以立说。自羲文两圣人始创为先天、后天，然两圣人但以衍大易，而天地民物在其中。此书（即《天方性理》）以阐天地民物，而大易在其中。觉阴阳动静、鸿纤聚散、灵蠢变蕃、内外精粗、盈虚消长等等不齐之数，层累而上，复递降而下，为天道、为人道。天一大天、人一小天。其分也，不得不分；其合也，不得不合。原其始而返其终。此一真之自为往复、自为结撰而已。（《天方性理》，丁序。）

> 大易、尚书之言性也，混而确；太极、通书之言性也，正而严。今天方之言性也，详而核（赅）。其言先天也，则天理之节文莫不条分而缕析之；其言后天也，则人性之品第莫不伐

毛而洗髓焉。(《天方性理》，王序。)

天地内外皆真一乎！寂然不动者，其体也；感而遂通者，其用也。形而上、形而下，时行物生、周而复始者，其合体与用而酝酿於不息也。儒者曰：无极而太极；则无极其寂也、太极其感也。动而生阳、静而生阴，是太极之分著，即真一之分著也。(《天方性理》，梁序。)

这里，刘智的“一真”或“真一”的概念，大约是从穆斯林著名学者王岱舆时起开始使用的。简单说来，“真”或“真一”是刘智、王岱舆等穆斯林学者的哲学的最高概念、亦即他们的造物主、宇宙万有的本原。显然，这不同于儒家的通常说法；也不同于道教作为修炼的方法使用。刘智思想中的那些有别于儒家思想的地方，则是以儒家思想和儒家语言阐述伊斯兰思想的结果；其表现形式是儒家的，其思想的基本内核则是伊斯兰的，同时又有着儒家思想的因素。所以它既不是儒家思想的再现，又不是伊斯兰思想的复述，而是两种思想有机的融合与合一。

在为刘智著作撰写的一些序言中，有的作序者认为他的思想渊源并不限于伊斯兰的著作，他所受的思想影响也不限于中国传统文化的影响。如称他“精研於程朱之理，又纬以泰西之学”，[①] 有的说他“自经史稗官，天官律数，以及二氏之书，靡不搜览”。[②] 有的说他“旁搜博采二氏欧罗巴之文，靡不悉心殚究。”[③] 有的称他“既精西学，又通诸家”，[④] 所谓“泰西”，明以来通常指欧美国家；[⑤] 所谓“二氏”，在中国伊斯兰教中指的是犹太教

① 刘智：《天方性理》，乔序。
② 刘智：《天方典礼》，“一斋书序”。
③ 同上，杨序。
④ 刘智：《天方性理》，黑序。
⑤ 《辞海》，上海辞书出版社，第1614页，“泰西”条。

徒和基督教徒。[①] 根据目前掌握的资料，如果认为刘智熟识或精通西学，指的是阿拉伯文和波斯文著作，未尝不可；这些著作可能是他在“著书述”中所说的“阅西洋书一百三十七种”，也是他的思想中伊斯兰思想居于主导地位的根据。如果肯定刘智精通西学指的是欧美国家的或犹太教徒和基督教徒的著作、而这些著作又是用非阿拉伯文或非波斯文写作的，对此，人们手头可能还缺乏充分的资料予以说明。因为刘智本人在《天方性理》和《天方典礼》的“采辑经书目”中均未提及；《天方至圣实录》系依据“法而西学人”（即波斯学者）的《忒尔准墨》所译，亦未涉及。至于说刘智的参考用书中曾有过犹太教徒、基督教徒或其他人的影响，则是可以的。因为他所受的苏非主义著作中的新柏拉图主义的影响，就是古希腊—罗马人的作品。这点将在下面讨论。

① “《录》中称二氏乃指朱乎得、忒尔撒两教徒也。朱乎得乃母撒 之教徒。忒尔撒乃尔撒之教徒”。母撒即摩西，尔撒即耶稣。见《天方至圣实录》凡例。

第二章　思想模式

在中国穆斯林学者中，继王岱舆、张中、伍遵契、马注等学者之后，对伊斯兰学术具有重要贡献者，可以说是刘智了。与王、张、伍、马相比，刘智著述的特色在于他具有相对完整的思想体系。这在他的《天方性理》中得到最集中的反映。因为该书为我们绘制了60幅图，并配以文字说明。这对人们了解他的思想体系，可以得到形象的补充。正如他所说的，

> 是书有本经，有图有传。本经五章，列於卷首。图传六十篇，分五卷，次於后。盖因经立图，因图立传。图以著经之理，传以详图之义。而性理之底蕴，思过半矣。(《天方性理》，例言)

为了深刻理解刘智的思想体系，我们有必要先来讨论他的思想模式。刘智的思想模式，是他衍化出大世界、小世界以及所有概念和物体的理论架构，也是他的思想得以驰骋的场所。离开这个思想模式，他的思想体系也就有所逊色了。因此可以说，他的思想模式，实际上是他立论的依据。

先天后天说

先天后天说，亦即理世象世说。这是刘智思想体系中的一个重要主张。他在《天方性理》“本经”中，有“先天之末，后天之根”、“知预先天，能衍后天”、“先天来降，后天复升”以及

“全体归真”、“尽终返始”、“一归本然”等说法。这表明先天后天是他关于宇宙万有活动的舞台。表面上看来，宇宙万有活动于先天后天这两大阶段之中；其实，他的主张与那些在宗教上肯定“三世”存在的主张基本上是一致的，只是说法多少有所不同罢了。

中国自古以来人们就有“三世”之说。它或是指祖孙三代，即“三世，自祖至孙”（见《礼记 曲礼下》），或是儒家公羊学派所谓的“据乱世”、“升平世”和“太平世”的三世。可是，宗教上所说的“三世”与此不同。他们所说的“三世”并非指现世生活中存在的或可能存在的三世（即过去、现在和未来）。例如，佛教和摩尼教都有“三世”观念。在佛教那里，“世”被理解为一种“迁流”或流逝的过程。佛教所说的三世指的是前世（过去）、现世（现在）和来世（未来）。这是佛教业报轮回说的理论根据之一。摩尼教主张的“二宗三际”中的“三际”大体相当于“三世”。三际多少与创世说和末世说有关，它指的是前际、中际和后际，或过去、现在和未来。简单说来，前际指天地未分之际，这时明与暗、善与恶各拥王国，两相独立；中际指创世之后、天地已分之际，暗侵入明，与明混同；后际为世界终结之时，明战胜暗，明暗各返王国，再次分离。同样的，基督教教义中关于人被创造之前（创世说）和人死后的复活以及在来世接受的末日审判（末世说），实际上也承认“三世”的存在，只是没有明说而已。各不同宗教关于三世的具体说法可能有所不同，但他们的基本思想是一样的。即前世指的是人类出现之前的、现实世界以外的、虚幻的、超验的世界；现世指的是人们现实的物质生活和精神生活的世界，或俗世；来世指的是人类不再存在以后的世界，这也是个虚幻的、人们无法捉摸的彼岸世界。尽管前世和来世都是宗教神学的研究对象和最为感兴趣的领域之一，但它却不为一般科学所讨论。

本文之所以多少涉及三世问题并非赞同其主张，而在于刘智关于先天后天问题与之有关，并是他的思想体系中的一个不可或缺的、极其重要的内容，讨论它仍然是有一定的意义。至少可以了解提出这种观念的人的想象力是何等丰富，以及它拟表达的思想究竟包含些什么内容。

中国穆斯林学者虽不接受佛教关于人在三世中的轮回之说，或摩尼教二元论关于明暗或善恶斗争之说，但他们关于三世的主张，同样是作为人们的精神产品而提出的。

在刘智之前，王岱舆这样说过：

> 真赐之义有三：曰“顺一”、曰“认一”、曰“成一”。顺一乃受命之时，在于先天，是为种子；认一乃遵命之时，在于今世，是为培养；成一乃复命之时，在于后世，是为结果。①

> 人有原始、现在、归回之三世。②

在马注的《清真指南》中，我们同样读到以下内容：

> 人生有五时三会，一、原无之时；二、命有之时；三、命连身体之时；四、命离身体之时；五、复活之时。命有之时，会于妙世；命连身体之时，会于色世；复活之时，会于后世。③

无论是王岱舆所说的先天、今世、后世，或原始、现在、归回，还是马注的妙世、色世、后世，其实是一个意思，即他们肯定三世的存在。刘智没有直接而又明确地使用“三世”这一概念，但在他的著作中仍然含有类似的思想。

根据刘智的说法，他把整个宇宙的生生变化纳入先天后天的基本模式中进行讨论的。他使用的先天后天概念，完全包含宗教

---

① 王岱舆：《正教真诠》，真赐。
② 同上，后世。
③ 马注：《清真指南》，卷二，天命。

关于三世的这一通常说法。他的模式是以人的现实存在为坐标进行讨论的。由于时间和空间的不可分割性，也就很自然地把时空观念结合起来。或者说，他讨论先天、后天问题时，不言而喻地包含着过去、现在、未来（或前世、现世、来世）问题。严格说来，刘智的先天后天概念，还包括理世象世（或妙世色世）在内。有时，他把先天等同于理世、妙世，后天等同于象世、色世。先天、理世、妙世类似于王、马的前世，后天、象世、色世类似于他们的现世；他所说的宇宙万有“返始”、“还原”的处所，这个始和原，都在先天、理世、妙世。可见，他的图式是：

先天→后天→先天，即先天⇌后天

或者说：

理世（妙世）→象世（现世、色世）→理世，即理世⇌象世

刘智的图式与王、马的“先天（原始、妙世）→今世（现在、色世）→后世（归回、来世）”的图式，在文字的表述上虽然有所不同（在马注那里，他的妙世实际上含有两个不同的层次：命“原无之时”和“命有之时”；同样的，他的后世也包括两个不同的层次：“命离身体之时”和“复活之时”），但他所说的宇宙万有返回的始和原，亦即王、马的后世。这种表述上的区别在于：王、马的图式是伸展的、直线式的，而刘智的则是闭合的、圆圈式的。

这是说，刘智的先天、理世、妙世中，实际上含有来世、后世的意思。为了从先天、后天中衍化出他的思想体系，他首先提出大世界的概念。他说：

第一卷历叙大世界所以显著之由。有理世、有象世。理世者，象数未形而理已具，所谓先天是也；象世者，天地既立，万物既生，所谓后天是也。（《天方性理》，卷一，概言）

伊斯兰教史上，大世界通常与小世界相对。大世界指的是宇

宙万物的天地世界，小世界则指的是人。按照伊斯兰教内的神秘主义的通常说法，在先天，作为无形的大世界是按小世界的原型演化出来的；而在后天，小世界则是按大世界的模式创造出来的。刘智不仅接受了上述观念，而且在此基础上建立起他的性理学说。根据他的思想模式，穆斯林信仰的安拉被称之为“真”，“真”首先在先天（或前世）造化大世界和小世界的观念、理念或原型。一句话，真宰的自我显化出宇宙万有的性或理；随后，在后天（现世）使之现实化，即按观念的、理念的大、小世界的性或理（即原型），造化出现世的大、小世界（宇宙万有）。安拉的造化并不以大、小世界的现实化为目的，大、小世界终将复归于安拉、返回到他那里去（后世）；尤其是作为小世界的人，则于世界末日接受预定的或奖或惩的末日审判而告终。这是安拉造化的周期。刘智作此安排，完全是为了使安拉造化的全过程，由人来担当起复归的任务。就是说，在这个周期中，造化自安拉始，又以安拉终，形成一个封闭的圆圈，从而便于阐述其思想体系。

至于在现世，后天大、小世界之间的关系，刘智对此作了如下表述。他说：

> 天地大世界也，人身小世界也。大世界未有之先，先有六品无形之理，后有六品有形之象。小世界之有也，先有六品有形之象，后有六品无形之理。大世界先无形而后有形者，由理而达于气也。小世界先有形而后无形者，由气而还于理也。（《天方性理》，卷三，人始）

刘智在这里完全是借用了中国哲学史中的理、象、气等概念来表述大、小世界的有形、无形的存在形式和发展、变化。他所说的大世界理先象后、小世界象先理后，纯粹是为了说明理→象→理（或理→气→理）的周期得以实现的原因，并以此表明安拉

造物，本以为人；安拉造人，本为认主的目的论的；[①] 这也与他的造化周期相一致（见后）。刘智的性理学说正是在先天后天、理世象世的模式中从事衍化、并描绘其大、小世界的造化的。

刘智为使人所生活并活动其中的现实世界与他所说的其他世界贯通起来，他对世界作了如下的区分。他说：

> 世界者，三一之所总寓。而得以显其通焉者也。世界之外，有世界焉，真理之世界也。世界之内有世界焉，人极之世界也。无天地之世界，则人极之世界无资；无人极之世界，则真理世界无位。无真理之世界，则人极之世界与天地之世界又无从得而自显。则世界之有也，亦有乎其不得不有也。有乎其不得不有者，亦真一之自为隐显也。（《天方性理》，卷五，三一）

这里，世界首先指的是天地世界，或宇宙万有所在的世界。与人们通常所说的精神世界和物质世界的说法不同，刘智认为，世界可分为天地世界、人极世界和真理世界；这三个世界既相互有别、又相互关联。在他那里，真理世界相当于精神世界，是天地世界和人极世界的本原；前边提到的大世界即天地世界，相当于物质世界；小世界即以人极为代表的人的世界，它活跃于天地物质世界之中。人极世界一方面属于物质世界的范畴；另一方面又属于精神世界，因为人具有意识、精神、思想、灵魂、观念……而能与真理世界相沟通。人极世界是真理世界之寓所（"位"），"无人极之世界，则真理世界无位"。在刘智的思想模式中，天地世界、人极世界和真理世界均为"真"或"真一"的自我隐显变化。真理世界处于天地世界之外，并以人极世界为位；

---

① 马注在叙述有关的思想时，引用了两段天启有助于说明这一问题。他引用的天启是："真主谕云：'我不造化一物则已，第造一物，本以为人。'圣人云：'我不见一物则已，第见一物，便认得主'。""真主谕云：'我不造化人则已，但造化人，本为认我'。"见《清真指南》，卷三，格物。

天地世界为人极世界提供物质滋养，人极世界既处于天地世界之中，又作为真理世界在天地世界中的代理而存在、而活动。

那么，他所说的“先天后天”与这三个世界的关系又如何呢？“先天后天”指的是以“真”为主体在他的自我显化为非我、以及再由非我返回他的自我所经历的持续过程；这是“真”的自我隐显的变化和活动。而他所说的三个世界，则指的是“真”的自我显化为人（包括人之性）后，以人为主体而从事活动的舞台。这里，真理世界是人之性赖以产生的处所，天地世界则是人性与人体相合后而活动的领域，人极世界则是以至圣为代表而存在并活动的世界。本质上，“三世”也好，三个世界也好，涉及的是“真”的隐显、内外、静动变化的时间和空间问题。应该指出，刘智的三世无非是把观念中、想象中的存在，当做现实的存在并与现实的存在放在一起来表述他的思想、架构他的思想体系。在刘智那里，时空显然是统一的，这是他的思想演绎的前提，也是他的思想模式的基础。至于有关所谓的“人极”、“真”、“真理”、“真一”、“三一”等概念将分别在下面具体论述。

应该指出，时空概念本来应是统一的、不可分割的。可是，在他那里先天、后天，相当于在时间的推延中表述其造化问题；而他的理世、象世则相当于在空间中从事造化活动的舞台。我们在讨论有关刘智思想模式和他的思想体系时所使用的时间和空间概念，不过是借用了人们通常所说的时空概念罢了，无论从形式和内容上来说，都与刘智的先天后天、理世象世无任何共同之处。

“造　化”

《古兰经》主张，安拉是宇宙万物的造世主。“他在六日之中创造了天地万物”。（11:7；50:38 等）中世纪伊斯兰的教义学和

哲学发展过程中，在关于宇宙本原或本体论问题上出现过两种不同的主张。一些穆斯林学者根据经文进而引申，认为创造不是用现成的物质从事进一步的加工，而是从无中进行创造，或称为“造化说”、“无中生有”说；持这一观点的，如波斯神秘主义者、“伊斯兰教权威”安萨里（1058—1111 年）。有的穆斯林学者认为，创造不是“无中生有”，而是他的一种“流出”；持此观点的如突厥哲学家、神秘主义者法拉比（870—950 年）。有的认为，造化既非创造、又非流出，而是被称之为“绝对”的自显和外化；持这一观点的如西班牙阿拉伯的大神秘主义者伊本·阿拉比（1165—1240 年）。流出也好、自显和外化也好，都不过是用不同的说法，再现了公元三世纪罗马帝国衰亡时期兴起的、新柏拉图派的“流溢”说；同时，流出、自显和外化的过程，本质上亦即宇宙万物从无到有的过程。他们的观点与那种关于“无中生有”的观点，在表述上多少仍有所区别。因而可以称之为“显化说”。

刘智在他的著作中采用了“造化”的说法。然而，他在表述其思想内涵时，则用理化、形化等概念。实际上，他受到了前两种主张的影响，尤其是新柏拉图派“流溢”说的影响。这表明他的思想调和了两者，使之融而为一，并以他的最高精神实体“真”的自我显化的形式来表述其思想模式。就是说，他的“真”在“造化”宇宙万物过程中，以“真”的理化、形化形式使宇宙万物得以存在。如果说，在他的思想模式中，先天后天、理世象世是“真”从事造化的时空条件的话，那么，他的“造化”是使宇宙万有由无形到有形、由精神变物质的过程。

第一，刘智的“造化”等同于“显化”。

根据刘智的思想，造化的主体是“真”（关于“真”的问题，下面将有专章讨论）。他所说的“造化”即作为“真”的真宰安拉造化无形、有形的宇宙万有的持续过程。这一造化过程不是利用已有的物质材料从事新的创造，它不是“无中生有”。在刘智

的思想模式中，造化又称之为“显化”，是“真”的自我的显化。显化需要有显化场所，即在一定的时空条件下进行。他所设计的先天后天、理世象世，可以认为是这一场所。有了显化的场所，“真”才得以显化。所谓显化，具体说来，指“真”的自显和外化。说到自显，必有一个未显的时刻；或者说，有一个隐的问题。由隐而显的过程，才是造化意思上的自显。同样的，说到外化，必有一个内在的未化的时刻；或者说，有一个内在的问题。由内而外的过程，才是造化意思上的外化。由隐而显、由内而外，都需要引入运动，使之由静而动。因此，也就有一个由静态向动态过渡、并转入动态的过程。只有在造化过程中引入动因，隐显、内外的造化才有可能；只有这一切的总和，才有他所说的“造化”意义上的显化。这就是他所说的显化的全部含义。因而，显化在他的“造化”过程中是个不可或缺的手段。

按照刘智的思想，本质上，在先天后天、理世象世中从事显化活动的主体是真体，也就是他所说的“真”或“真宰”，而不是现实的人。就人活动的时空而言，只能是在后天、现世、象世、色世，不可能在先天、理世、前世、妙世和来世。但是，由于“真”的显化过程的延续，人之性和物之理在先天、理世中已被显化出来，即“性”、“理”存在于先天、理世。他规定，由人性而有后天的人，由物理而有后天之物。这说明人和物在先天并不存在，只存在于后天。同样的，人和物在来世的结局也不相同。他说：

> 小世界之形，后于天地，小于天地。小世界之理，先于两间，广于两间。盖因大世界有边际，小世界无边际；大世界之理有起灭，小世界之理有起无灭故也。（《天方性理》，卷三、概言）

马注对此有过类似而又明确地表述。他说，人和物都有其始创之日。但人和物亦有不同之处。因为“无始无终者，乃真主独

一之有；有始无终者，乃天仙人神之有；有始有终者，乃水陆飞行、草木金石之有"。[①] 这是说，人既不同于真主，同时又不同与"水陆飞行、草木金石"。

当人被造化出来并使之在他所显化的大千世界中活动时，"真"则隐，显现者是人和宇宙万有而不是"真"。但这不是说，"真"不存在了。其实，在他那里，"真"通过人和宇宙万有的造化"隐"而不显。

在他看来，造化经历着从先天到后天、从理世到象世两个不同的领域，他进而把显化分为两个阶段，即在先天、理世的理化和在后天、象世的形化。

第二，理化是"真"在先天、理世的造化。

什么是他所说的理化呢？理化是概念、理念、思想、想象等精神现象，在先天、理世中完成其衍化过程。这是一个由单一到繁多的无形的演变过程。在这一过程中，先天的宇宙万有的概念、理念、思想、想象……，与后天的宇宙万有的实物完全相适应。即先天有一概念，后天也会相应的有一实物。随着概念、理念、思想、想象……的不断丰富，也就为后天的宇宙万有规定了它们固有的模式、原型、摹本。有此精神的无形演变过程，后天的物体才得以一一产生。一切后天之物在理化过程中得以获取自身在先天的影像；这些先天的影子正是后天宇宙万有得以存在的

---

① 马注对"有始无终"做了如下解释："真主造化天仙人神，清浊不等，性灵则一。缘其有色声香味，一切有形之物，故付以眼耳鼻舌身心，知觉如飞行，生长如草木，惟察识物理，分别善恶，不与飞行草木同伦，至死而生觉之性随灭。缘有形之有，不能长有，惟灵慧之命，与主长存。"他对"有始有终"的解释如下："羽毛鳞甲，形类万殊，知觉则一。虽生长如草木，视听如人神，然不能察识物理，分别善恶，至死而生觉之性暂灭，不能与天仙人神同久。缘其无灵慧之命……草木金石，有生长而无觉，感四行之变，根本若死，生性随灭。所谓有始有终者，属于水陆飞行、草木金石。"见马注：《清真指南》，卷二，客问（十六答）。

原因。或者说，不是先有物体，再由物体派生出它的影像；相反的，而是先有物体的影像，再由物体的影像派生出物体本身。这就是他的理化所要表述的基本思想。至于如何理化，其先后程序又如何呢，对此，刘智做了具体的表述。

刘智说，在造化之初“真”处于“无称”（即没有名称）的境界，这时理化尚未进行。理化的过程开始后，它先后历经“六品”完成在理世的造化。根据刘智的说法：

> 及其动而显也，分为数品。一不动品，体也；二初动品，用也；三主宰品，体用分也；四初命品，真理现也；五性命品，万理分也；六形气品，气象著也。六品备而造化全矣。（《天方性理》，卷一，最初）

就是说，“真”在先天理化的全过程中，共分为“六品”，即六个等级、六个阶段、或六个层次。每个层次都有确定的内涵，随着这六个层次的衍化，它的内涵也就愈来愈丰富、愈完美；理化完成它的整个发展过程，最终衍化出整个宇宙万有的原型。正是这些在先天的原型成为后天宇宙万有赖以产生的基础。刘智对“真”的六个层次的特性，分别作了论述。

首先，他认为，作为“六品”之首的“体”，并非通常所说的与运动相结合而又不可分离的实体；它指的是“真体”，此“体”虽说其特性为“不动”，但它却系“一切万动之所从起”、亦为“古今义理所从出之原”；它“粹精之至，而不落於方所”、它“不属於气”、“不属於象”、“非虚非实而毫无所用其充周”；它“常存而不朽”、“无始而无终”，它还“无着”、即无着落，不着于“声色”、“舒卷”、“喧寂”、“觉照”、“方所”、“有无”；同时，也没有任何道理来说明它之所以如此。这是说，此“无称”之“体”，虽然具有以上特性，但它并不是无，而在造化完成之后，将寓于宇宙万有之中，犹如“火在石”中，仍为“实有”。在这一阶段，“体”还没有从它的自我中衍化出自身的作用来，

但它已经蕴涵了种种作用、变化、并开始内在的自我显现；这种自显，又称为“首显”。①

其次，作为“六品”第二品的“用”，它是“体”之下的层次。即“用含于体”。“体”属静而不动、隐而未显，但已含有“欲动之机”；在“用”的层次中，“欲动之机”开始有动，故称之为“初动”。此“用”亦非通常所说的用，而是“大用”；它的特性在于“总包乎为主一切当然之动，及为物一切能为之动而浑然裕乎其中。”② 就“大用”而言，它具有两方面的作用，即“知”和“能”。他提出，“大用”的知，亦即“觉照”；尽管这时它“知无所知”，但它已“无所不知”；尽管这时它“觉照未显”，觉察知晓尚未显现，但“后此万种之觉照皆於此裕其端”。“大用”的能，亦即“安排”；尽管这时它“能无所能”，但已“无所不能”；尽管这时它“安排无迹”，但“后此万种之安排皆於此藏其义”。这就是说，“无称”之“体”到这一层次，已不再是空泛、抽象的实有，它已有了较为具体的内容，犹如“火在炭”中；“觉照”和“安排”的作用已经具备，只是它的功能在这一层次中尚处于潜在状态，没有真正显露出来。如上述，当“用”尚未从“体”中衍化、或显现时，“体”已开始了内在的自显或变化；而“用”从“体”中衍化出来时，“用”也同样开始了自身的衍化；这种自显他称之为“次显”。③

再次，理化的第三层次乃是主宰品性的显现。这一阶段的特性在于“用”从“体”中完全分离出来（“体用分”）；“用”本身含有“为”，即“用”具有知和能的作为这时得以真正的发挥出来；具体说来，即“生化予夺及一切安排布置之类”的作用因主

① 刘智：《天方性理》，卷一，真体。
② 同上，卷一，大用。
③ 同上，卷一，大用。

宰的显现，而得以实现。这里说的主宰，也就是执掌“生化予夺及一切安排布置之类”的真宰。按照刘智的说法：“盖为者主宰为之也，因为，而知之为主宰也。”[①] 主宰的作用可以分为两类：一类因主宰的俊美而使宇宙万有得以井然有序、获得名称、概念、以及宇宙万有存在的根据；一类因主宰的威严而使宇宙万有赋有能力、得以运动、发展、变化，并能从潜伏的存在变为“现实”的存在。这是说，主宰在造化宇宙万有之前，已具有万般能力并使此种能力前定一切；一旦宇宙万有被造化出来之后，它们也就各自具有了主宰赋予的名称、能力，……并因此而存在。刘智把这一衍化过程称之为“授迹之动”，即宇宙万有运动的本原在于主宰的“授迹”或赐予。如果说，理化在“不动”和“初动”的阶段，不过是自显、或内在的变化的话；那么，随着理化的继续，内在的变化也就很自然地转化为外在的变化。就是说，正因为“首显”和“次显”在此前的完成，同时，在这一阶段“真体”也显化出“授迹”之动因和能力，“真”的内在的理化已经完成；此后诸阶段的变化，就由真宰执掌一切外在的变化。这里说的“变化”实际上包含着由隐而显的隐显、静动、内外的变化以及此后外在的发生、发展等一切生灭的变化；或者说，是主宰自我的外在的变化，或外化。所以他又称之为“墨池”，即“天地之文章，万物之义理，莫不先聚精于墨池之中也”。[②]

其四，理化的第四层次称为“初命”。“初命”是“千古群命之一总命”。其特性在于真宰外化为真理（“真理现”）。作为真宰外化的“首品”，它“非体”、“非用”、“非为”。这时，知能分别衍化为性智。“性智即真宰之知能也。此性为千古一切灵觉之首，

① 刘智：《天方性理》，卷一，作为。
② 同上，卷一，作为。

此智开千古一切作用之端"。[①] 就是说，"性"成为人神鸟兽等有灵之物在后天的根源；"智"成为天地万物等有为之物在后天的根源。刘智认为，此首品是真宰之首品，但首品本身并不能称为真宰；由于首品是真宰衍化的"初命"，它就具有了真宰的一切知能，从而被称为"代理"。此后的一切造化，均由代理从事，不再由真宰直接进行。"初命"亦称为"大笔"，因为"千古一切理象皆从此大笔写出"；还称为"道"，因为它是"古今理象往返之道路也。真宰之起化，莫不从此境而起，及万化之归真，亦莫不从此境而归"。[②] 这是说，宇宙万有的一切概念始于此境，与一切概念相应的实物亦由此境而归；归即归返到真宰那里。[③]

其五，理化的第五层次称为"性命"，亦可称"性理"。性理分别由真宰的性智衍化而出。其特性在于象世万有的一切高下次第的人性物理由此区分。刘智为使人性物理与先天的理化相匹配，安排它们因衍化的先后而距离真宰的远近有序。就人性而言，它顺序衍化为至圣、大圣、钦圣、列圣、大贤、知者、廉介、善人、庸常等九品人性；其中，至圣之性为最初衍化之性，也最接近于真宰。就物理（这里指的是天体）而言，亦分九品或九天物理，即顺序衍化为阿而实（包含八天而总持其用）、库而西（包含七天代行其用）、土天、木天、火天、太阳、金天、水天、太阴之理；其中，阿而实之理为最初衍化之理也最合于真理。至此，从九品人性之所余，继续衍化出鸟兽、草木、金、石之性；从九品物理之所余，继续衍化出风、火、水、土四行之理。最后，从这一切（即性理）之所余衍化出"溟渣"。就是说，先天理世的一切人性物理，乃是后天象世万有的原型；象世的万

① 刘智：《天方性理》，卷一，真理。
② 同上，卷一，真理。
③ 同上，卷一，真理。

有正是根据上述的原型——被造化出来。[①]

最后，“六品”中的第六个、也是最后一个层次称为“形气”或“溟渣”。由于它是由性理的“渣”衍化而得之气，故又称为“元气”；此“元”，乃“一切精粹之所聚”，此“气”乃“一切精粹所寓之器”。其特性在于“先天无色无象之妙至此而终，后天有色有象之迹於此而始”。它虽为流行之气，但它并不在性理之外，或者说，它早已存在于真体之中。只是在真体最初尚未衍化时，它没有显露出来；一旦真体衍化出宇宙万有的原型后，它就由隐而显、由里及表，终而成为理世衍化之末、象世形化之始。刘智认为，由于形气显则性理隐，这以后形化的万物，动多静少，而性理则静多动少。所以人们通常只见万物，而不见性理；其实，这时被认为处于隐的性理，随着形化而显现。[②]

刘智关于先天、后天的造化是一个完整的、持续的过程，即他的概念的演绎过程。随着演绎的进展，最初无称无着的“真”有了日益丰富的内容，也就便于他由无形到有形、由精神到物质的演变。当先天、理世的理化完成后，随之而有后天、象世的形化。

第三，形化是后天、象世的有形的造化。

什么是后天、象世的形化呢？与先天的观念、理念、思想……变化不同，形化则是宇宙万有由无形到有形、由概念到物体的形质变化。可是，如何实现由无形到有形、由精神到物质的演变呢？这在哲学史上是无人真正实现这一转化的。当然，对刘智来说，要从理论上完成这一任务同样是极为艰巨的，甚至是不可能的。我们来看一下他是怎样从理论上自圆其说的。根据刘智的思想，形化也分为“六品”。他说：

---

① 刘智：《天方性理》，卷一，性理。

② 同上，卷一，元气。

元气发露，亦分六品。一浑同品，即此际位分也。二起化品，阴阳分也。三广化品，四象著也。四正位品，天地定也。五番庶品，万物生也。六成全品，人类出也。六品备，而元气之能事毕矣。（《天方性理》，卷一，元气）

如前述，作为先天、理世溟渣的元气，其基本特性在于它介于先天和后天、理世和象世之间。刘智解决这一难题的最关键的一步是赋予元气具有精神的和物质的双重品格。由于元气既是精神的，又是“物质的”，这就为他所主张的造化提供了造化的基质，在他看来，这就很容易完成由无形到有形、由精神到物质的演变。表面上，他似乎克服了无中不能生有的难题，以此而有别于“无中生有”说。本质上，刘智并没有解决从无过渡到有的问题。他的惟一办法是求之于“奇迹”。他说元气是“物质的”，并不是说它真的就如同其后所说的色象形器一样，而是说它担负起由精神衍化出物质始原的作用。或者说，物质的东西从它那里派生而出。如果刘智不安排某种东西使之由精神变物质，那物质的天地万物也就永远无法出现了。所以刘智不得不使之处于先天后天、理世象世的变化之中，元气成为由精神到物质的真正过渡。这是刘智之所以安排它作为后天的万有衍化的基本原因所在。

根据刘智的安排，元气在后天、象世变化也分为“六品”，或六个阶段、六个层次。“真”的先天六品变化是他的自我隐显的体现，“真”在后天的六品变化则是“真”显化出的溟渣——元气的自我变化的体现。这里，刘智借用了中国传统文化中的无极太极两仪四象等概念，并应用了与之有关的思想来具体表述元气的六品变化。

首先，第一层次为浑同品。作为先天和后天、理世和象世的中介，元气起着贯通作用。就是说，元气处于这种中介地位，是在分而未分之际，故称它为浑同品。他说，在此层次的元气亦即

太极。[①]

其次，第二层次为起化品。在此层次中，先天初命中的性智以其所余而分阴分阳。他认为，智之所余化为阳，性之所余化为阴；阳主动、阴主静；在浑同品阶段，阴阳“二者互杂，不甚分离”，而到起化品阶段，阴阳分别“积于一处”，阳有“向表之机”，阴有“向里之势”；这时，阳发于外，阴敛于内。后天阴阳的根源在于先天的性智；在先天的理念世界，性先显于智并包含着智，或者说，智寓于性。反之，在后天的形体世界中，智则先显于性并包含着性，或者说，性寓于智。刘智在这一层次关于阴阳两仪以及性智的动静变化的表述，无外乎是说明此后的一切万有的变化，在先天已经有其变化的根据了。[②]

再次，第三层次为广化品，亦即水火气土四象由阴阳两仪演变而出的阶段。刘智提出，阴阳化水火。阴之所以化生为水，其根源在于初命中的性、性根源于大用中的知，性、知的本性皆为“内照”，因此水的本性为内照；阳之所以化生为火，其根源在于初命中的智、智根源于大用中的能，智、能的本性为“外明”，因此火的本性亦为外明。刘智为使水火之中产生气土，并发生相应的变化，他进而肯定属于阴的水中含有真阳，属于阳的火中含有真阴。由此而有水受火炽生气，气的本性为“升腾”；火与水搏生土，土的本性为“坠落”。这里说的四象，有时他也称四元；四元意即“万有形色之宗元”。此后的一切变化，必须依赖它们之间的组合而变化。[③]

其四，元气形化的第四个层次为正位品，这时天在上、在外，地在下、在内的位置固定。根据刘智的说法，阳为火，阴为

---

① 刘智：《天方性理》，卷一，元气。
② 同上，卷一，阴阳。
③ 同上，卷一，四象。

水；阳中含真阴，阴中含真阳；真阳之气外发是为天，真阴之质内敛而为地。由于阴阳交错、水火相搏，从而天地成形。[①]

其五，元气形化的第五个层次为蓄庶品，亦即天地水火中，先凝聚成“金木活”。作为“化育万有之纲”，这三者本身又需与水火气土四象相配合而生万物。在他那里，金为矿物之总称，它由地水凝结，因得气火之变化而成；木为植物之总称，它由气火施授，因得地水之滋培而生；活指活类，即动物，它由气火水土四象结合而生。刘智提出，金木活为天地之“三子”，而它们本身又是“万有形色之母”。[②]

最后，元气形化的最后一个层次为成全品。当天地万物全备后，人类诞生。刘智说，“盖有天地而无人，则天地之设位何用？有万物而无人，则万物之取用谁归？此以知天地万物之生，凡以为人也。”[③] 人并非“阴阳之气自相摩荡”随意形成，“实有真宰主持”而生。他沿袭了伊斯兰教通常的说法，即真主始创的是人祖“阿丹”。这里体现了苏非神秘主义关于真主造物，其本意在于“为人”以及“本为认为（真主）”的思想。[④]

关于“真”在后天、象世的形化问题，刘智在《天方典礼》中，同样简明地表明了这一思想。他说：

> 真宰无形，而显有太极。太极判而阴阳分，阴阳分而天地成，天地成而万物生。天地万物备，而真宰之妙用贯彻乎其中。（《天方典礼》，卷一，原教篇）
>
> 天地万物既备，乃集气火水土之精，造化人祖阿丹于天方之野。（《天方典礼》，卷一，原教篇）

刘智关于“造化”的思想，在他的思想模式中具于中心的地

---

① 刘智：《天方性理》，卷一，天地。
② 同上，卷一，万物。
③ 同上，卷一，人。
④ 同上，卷一，人；参见第40页注①。

位。他的思想、概念正是在这一模式中从事演绎，才得以完成其博大精深的思想体系。

摹　本

如前述，刘智的思想并不是凭空臆造出来的。他有着自身赖以为据的思想渊源。例如前面谈到的“三一”概念，它指的是“真”所显化的体、用、为三者并分别体现为真一、数一、体一；作为低于“真”这一层次的真一、数一、体一这三者，又各自显化出体、用、为三者。这一由一显化出三、而三者又为一的“三一”体，或“三位一体”是刘智思想演绎的开端（这将在“真”论中予以具体讨论）。这里，人们在王岱舆的《清真大学》中可以清楚地看到这种思想、概念的演绎，有其类似的描述。

他在《清真大学》中，这样写道：

认一之功，诚为首务。盖辨一有三：曰“单另之一”，曰“数本之一”，曰“体认之一”。单另之一，乃天地万物之主也；数本之一，乃天地万物之种也；体认之一，乃天地万物之果也。①

这里，他把一分为三：单另之一、数本之一、体认之一。或者说，即真一、数一、体一。随之，他又把真一、数一、体一分别分之为三；而此三仍为一。他说：

单另之一乃真主，本与万物无干。而有三品作证：曰“本然”、曰“本分”、曰“本为”。②

所谓数一者……斯为无极。亦有三品作证：即“元勋”、

① 王岱舆：《清真大学》，见提纲。
② 同上，见真一。

“代理”、“代书”是也。①

所谓体认之一者……先天首命谓之真性，体真一之妙；后天身命谓之本性，体无极之理；阴阳合一谓之形质，体太极之用……经云：“凡人认得自己，方能证至圣而认真主。”亦有三品作证：曰“知认”、曰“见认”、曰“续认”。②

本书的目的不在于讨论王岱舆的思想。这里引用他的说法只在于说明刘智的思想是有其摹本的。其实，王、刘著作中所赖以为据的仍是伊斯兰世界思想家们的作品；而在此问题的表述上，伊斯兰世界思想家们作品的摹本则是新柏拉图主义的奠基人普罗提诺（205—270年）。

中世纪塔吉克哲学家伊本·西那（980—1037年）在他的著作中，肯定存在（或有）可以分为“必有”和“能有”，即必然的实有和可能的实有；“必有”的存在是单一的、元始的、必然的。这个“必有”就是“伊本·西那的上帝”。宇宙万有源自“必有”，并赖以“必有”而存在。“由第一个单一，只能流出一个单一，这个流出的单一，就是第一精神，殊多性就由此精神开端。第一精神思维其原因的时候，第三个单一由他流出，这第三个单一，就是最远的天体的统治者。他思维其自身的时候，灵魂由他流出，他借灵魂的媒介而发生作用。第一精神是可能的实有，故最远的天体由他流出。照这样继续流出，由每一个精神流出三样：精神、灵魂、形体。精神既不能直接运动形体，故必须以一个灵魂为其媒介，才能发生作用”。③ 简单说来，作为他的“上帝”的“必有”是一，这个一产生的是三：精神、灵魂、形体；而这三者源自一。显然，伊本·西那的哲学思想受到新柏拉图主义的

① 王岱舆：《清真大学》，见数一。

② 同上，见体一。

③ 第·博尔：《伊斯兰哲学史》（马坚译），中华书局，1958年，第124页。

强烈影响。我们在普罗提诺的思想中可以读到类似的描述。根据他的思想，他的上帝称之为“太一”。这个太一是真、是善、是美，是三者的统一，或三位一体。由于太一与上帝同一，在太一之下也就分别流出理智和灵魂；太一——理智——灵魂构成在太一（即上帝）之下的三位一体。此外，人们在普罗提诺的思想中还可以读到其他有关的内容。[①] 显然，这是刘智思想模式的真正摹本。

刘智关于先天后天、理世象世造化的全过程，作为一种思想模式，也不是他所独创的。如前述，中世纪的突厥哲学家法拉比已有类似的造化演绎模式。在他那里，称之为“上界”的六个层次（指真主、第一精神、原动的精神、灵魂、形式、物质）与“下界”实体的六个层次（指天体、人类、动物、植物、矿物、四行），在流溢的名称上虽与刘智有所不同，但其思想模式大体相同。[②] 同样的，伊本·阿拉比的自显和外化的程式，由“绝对”始显，其下的层次分别为本质、属性、作为、一般、个别的显现。[③] 这实际上为其后的苏非神秘主义著作提供了基本模式。例如马哈慕德·沙比斯塔里（？—1320年）表述宇宙造化的模式大致如下：即由真主开始造化，其后分别为

宇宙理性

宇宙灵魂

最高天体（阿而实，第九天）

---

① 黑格尔：《哲学史讲演录》（第三卷），商务印书馆，1960年，第187—206页。

② 第·博尔：《伊斯兰哲学史》（马坚译），中华书局，1958年，第104—107页。根据马吉德·法赫里的说法，其造化过程为：天地、四行、矿物、植物、动物、人。见陈中耀译：《伊斯兰哲学史》，上海外语教育出版社，1992年，第135—136页。

③ Isutzu: Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts, Berkeley. University of California Press, 1984, P. 20.

宝座（库而西，第八天）
七天（其他诸天体）
四元素
三界（矿物、植物、动物）
人[①]

这里，他所表述的模式没有严格区分概念、理念的衍化和形体、物体的衍化，而是混在一起表述的。尽管如此，我们仍可从他的模式中看到某些大体相同的思想渊源。如果我们把他所提出的宇宙造化的模式予以简化，即最高天体、宝座、七天、四元素合并为一个层次，其思想模式仍为六个层次。人们从刘智著作"采辑经书目"中，可以知道加米的《勒瓦一合》和纳赛斐的《默格索德》（至高的目的）都是他的参考用书。加米和纳赛斐所列出的模式，显然为刘智所采纳。例如在《勒瓦一合》的"闪光XXIV"中，加米把真主在先天的、关于概念、理念的造化，分为六个层次予以表述；同样的，在"闪光XVIII"中，他关于造化问题也有所涉及。我们可以从他所翻译的《真境昭微》中看到有关的内容。该书的"真品二十五章"，讨论的正是先天造化的六个层次（六品），即

第一品，真有止一无多，为不动之品
第二品，包总一切当然和能为之动，或初动之品
第三品，包含一切本为授迹之动，此为为主之品
第四品，为主之品于此际区分
第五品，能为为物之品
第六品，分析为物之品、即世界[②]

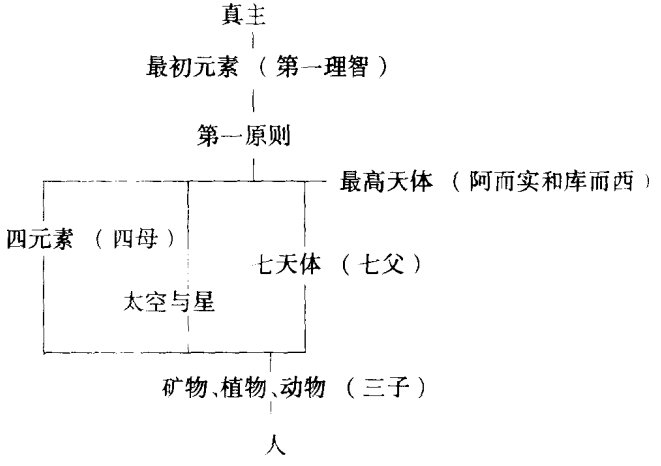
根据该书的说法，尽管有此六品的区分，"要其实，并无多

① Chaudhuri: Sufism and Vedanta, Vol. II, Calcutta, 1962, P. 117.
② 刘智：《真境昭微》，真品二十五章。

物，惟是一真而流行于万有表里之品第也”。在“统序十八章”中，从另一侧面讨论了造化问题。其表述如下：

有真有、而有真知。有真知，而有真能。知能体用，为作出焉。为作出而后理气分。理气分而后形象著。形象著而后长养形。长养形而后灵活生。[①]

从刘智借鉴加米的模式中，有一点是清楚的。这就是关于后天的造化还有待于具体化。纳赛斐的著作给予他有益的补充。目前，我们缺乏《默格索德》的原著。帕尔默的《东方的神秘主义》为我们提供了纳赛斐的基本模式。根据他关于造化的表述[②]，其图式如下：



刘智的后天造化模式中，显然，接受了纳赛斐的造化模式。

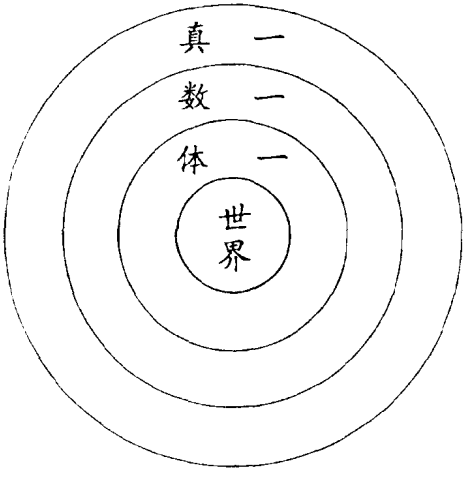
① Jami: Lawa'ih, A Treatise on Sufism, London, 1906, p. 33, 39; 刘智：《真境昭微》。关于加米的造化思想，见金宜久：《加米本体论初探》，载于《东方文化集刊》，第1集，商务印书馆，1989年，第371—375页。

② Palmer: Oriental Mysticism, Frank Cass & Co. Ltd., 1969, P. 32.

或者说，后者的上述图式对他构思后天的造化（形化），显然起了巨大的作用。因为刘智在一些概念术语的用法上（例如三子），与纳赛斐是相同的。

仅有外来的思想滋养，还不足以最终形成刘智的思想模式。无可讳言的是，他还借助于儒家思想架构了他的模式。这就是他在《天方性理》和《天方典礼》中应用了无极太极、阴阳两仪四象的观念。同时，他表述其思想模式的有关概念术语，也完全是儒家的。《古兰经》有关于真主“在六日之中创造了天地万物”（11：7）之说。只是他并不像有的学者那样，把后天造化的六个层次，使之分别与六日相对应，进而表明每一天完成何种创造。但不管怎么说，刘智向人们提供的造化模式，无疑是对《古兰经》有关造化问题的经文的具体阐释。刘智正是据此确立其思想体系的。本文亦据此来讨论他的有关思想及其影响。

天人合一图



第三章　“真”论

在伊斯兰哲学中，真通常具有两种不同的含义。一指真而不幻，作真实、实在、存在、有、真有、实有解，它与假、伪、虚假、虚幻等相对；这种解释与常人对真的理解并无区别。一指伊斯兰教信仰的真主安拉，他是作为宗教哲学常用的一种代名词而被使用的，往往以“真”表示。在刘智那里，“真”通常指的是真主。在这两种含义中，第二种含义具有更为根本的意义。即这两种真相比较而言，作为真主的“真”，较之日常所说的真而不幻的真，是更根本的；此“真”是一切真的本原，真赖之于“真”而存在。为了表达他的宗教哲学思想，有时，他也用其他不同的说法。简单地说，如以“真一”表示真主与宇宙万有之多相对而为独一、以“真宰”表示真主为宇宙万有的主宰、以“真体”表示真主的本体不同于万物的本体、以“真有”表示真主本然为实有，如此等等。刘智的“真”是他的宗教哲学的术语，“真”论是他的宗教哲学的核心。他的著作中所表述的思想和具体论述都是环绕这个核心演绎而出的；离开“真”，他也就难以建立起他的整个思想体系。其实，他的思想模式不过是为“真”的显化安排活动舞台，离开“真”的衍化，一切无从谈起。我们先讨论他的思想模式，再讨论“真”，纯粹是表述上、逻辑上的原因，即为了研究和叙述的方便，不是就其本体论而言的。按照刘智的思想，三世也好、造化（显化、理化和形化）也好，它们本身都是“真”的自我显现、自我外化的结果，只是它们较之宇

宙中其他的、精神的或物质的存在，在逻辑上衍化的更早一些罢了。所以，“真”在刘智那里正如在伊本·阿拉比的思想体系中所使用的最高概念“绝对”一样，是他的宗教哲学本体论的最高概念。“真”论所讨论的问题，正是他的思想模式中显化的真正主体。这是我们研究他的思想体系的起点。

“真”

如前所述，“真”是作为他的宗教哲学的最高概念而被使用的。与宗教信仰中所说的真主、或与《古兰经》上关于六天内（7：54；11：7）造化天地万物的真主的说法，虽有所不同，但在本质上是一致的。人们可从刘智翻译的《真境昭微》中，看到加米关于“有”的观点即属此。根据加米的说法，

> 有，有二义。曰：幻有；曰：真有。幻有，为变通之有，有其名，无其实。不过就人之知解而论其显象也。真有，乃至实之有，自为本体，而实为诸有所依赖也。除此有，则无有也。万有赖之而生，依之而立，若以有之而名主，以止一义，不以第一义。①

这是说，有，有真有，有幻有。作为“诸有”、“万有”的“幻有”，“有其名，无其实”，人们可以承认其为有，但它不能自立而为有，需要依赖“真有”才得以为有。而“真有”，才是其他的有赖以存在、显象的“至实之有”，“万有赖之而生，依之而立”。此“有”也就是“止一”或独一而非顺序“第一”意义上的“真主”。

刘智在他的思想模式中，在创世造人问题上，对“真”这一概念所做的具体描述，与加米关于“有”的含义的表述，极其相

① 加米（查密）：《真境昭微》（刘智译），“有十四章”。

同。他对“真”的含义的严格限定，使我们对“真”的基本特性得以作如下概括：

第一，“真”实有无称。刘智说：

> 造化有初而必有其最初。象数未形，众理已具，此造化之初也。当其无理可名，是为最初。其造化之本然，不可以名称。诸家以其无称，而遂谓之为无。奚可哉？曰：谓之为无者，非虚无之谓也；谓其有真而无幻也，有体而无用也。虽然！既有真矣，真即有也；又何以谓之无？既有体矣，体即有也；又何以谓之无？圣人於此不曰无，而曰无称；性理家於此不仅谓之为有，而谓之曰实有。实有者，无对待而自立者也。真幻不分，体用无别，一无所有，而实无所不有也。曰：既谓之有，有即称也。何言无称？曰：有者义也，称者名也。最初之境，真幻体用，义无不具，故谓之有。真幻体用，名无专属，故谓之无称。（《天方性理》，卷一，最初）

这是说，“真”在显化出先天后天、理世象世的宇宙万有之前，虽然他的本然、他的自我已经存在，他是“实在”、“真有”，他已具有了先天后天、理世象世的宇宙万有的一切观念、概念、思想……及其相应的实体及其原型。然而，“真”在这时毕竟还处于“真幻不分，体用无别”的境界；由于他还没有开始衍化，很难赋予他以特定的名称；在无名可称的情况下，人们又不能不赋予某种称谓，于是就称其名为“无称”；只是这时的“无称”并不是虚无、也不是“一无所有”，而是“无所不有”。同样的，他关于“真幻体用”之万般含义已无所不具、“无所不有”，所以他是“实有”。因此，可以说，“真”的首先的一个基本特性就是无称实有，或者说，实有无称。

第二，“真”独一无相。刘智说：

> 维皇真宰，独一无相。生天生地，生人生物。（《天方典礼》，卷二，真宰篇）

太空冥冥，有真宰焉。独一无二也。无相至妙，难以言喻也。（《天方典礼》，卷二，真宰篇）

就是说，“真”的第二个基本特性在于他的独一无相。所谓独一，有两层意思。第一层含义是就他的实体而言，他为独一。在他的自我尚未自显并外化为非我时，无物可以与之匹配、无物能够与之对峙。除他之外，一无所有。这时，只有“真”的自我，而无非我；他是绝对的存在。然而，一切非我的存在均已包含在“真”的自我之中。由于他的独一是作为造物主而被思考的，造物主的存在就要造物——显化出非我，从而有第二层含义，即就“真”的自我与非我的关系而言，他为独一。或者说，他与他的衍化物——宇宙万有的关系而言，他既超乎宇宙万有，又包容宇宙万有，在这两个方面他均为独一。超乎万有，是说他并不因他的自显并外化为万有而他的本体也随之衍化，并不因万有在后天的存留消失而随之在后天存留消失；包容万有，是说他与宇宙万有处于辩证统一之中。虽然独与众相对、一与多、一与万相对，但是，离开独无所谓众、离开一无所谓多、也无所谓万。在他看来，万有包容在独一之中。

“真”为“独一”而非多。这是说，他“不染于幻者，真之极也。不杂于数者，一之极也。至真至一，而幻与数无所与于其中者，真一之本境也”。[①] 就数而言，它可以是一、二、三、四……数字之数，也可以作为第一、第二、第三、第四……次第顺序之数，甚至可以作为分数、虚数、有理数、无理数……之数。刘智认为，宇宙万有乃参差不齐之物，皆可以数表示，唯有“真”之独一无法用数表示。他既非数字之一，又非次第中的第一；然而，数字、次第……均包含在“真”之中。上面引证加米所说的，“真主”是“以止一义，不以第一义”，就是这个意思。

① 刘智：《天方性理》，卷五，数一。

所谓无相，是就“真”的存在形式而言的。一般地说，存在有两种形式：或是有形的（色、相、形、器、物等），或是无形的（无色、无相）。然而，“真”的存在则是超于有形无形；他的“无相”是说他既非有形的存在、又非无形的存在；他实有，但无色、无相、无形、无器。具体说来，他在以下一些方面为“无相”。即他“前无始，后无终，大无外，细无内”，“无形似，无方所，无遐迹，无对待”，“至知也，至能也，至全也，至善也”，“作焉而不待，化焉而不穷，育焉而不遗，予焉而不竭”。[①] 如此等等。

第三，“真”“主万化而不化”，“妙万迹而无迹”。刘智说：

天地，人物，皆有匹偶，皆可言喻，皆真宰之所生化也。（《天方典礼》，卷二，真宰篇）

主持万化，而本不化。万化之所以能化，莫不胥其斡旋也。妙通万迹，而本无迹。万迹之所以成迹，无非藉其陶铸也。斡旋万化者，必不为万化所斡旋，而万化亦莫能测其斡旋，故不化愈神其化也。陶铸万迹者，必不为万迹所陶铸，而万迹亦莫能测其陶铸，故无迹愈显其迹也。（《天方典礼》，卷二，真宰篇）

就是说，“真”的第三个特性在于先天后天，理世象世的宇宙万有的万化和万迹都是“真”的自我的显现、“真”的自我的外化，“真”是它们之所以存在的总根源；“真”执掌、支配、安排、创造并前定万化、万迹，而万化、万迹却无法知晓“真”的这种种作为。同时，万化、万迹也不能对“真”产生任何的影响或反作用，使之发生变化或有所形迹。

根据刘智的思想，“真”之所以具有此种显化能力，完全在

① 刘智：《天方典礼》，卷二，真宰篇。

于他固有的体、用、为“三品”，或三种属性、三种功能。[①] 具体说来，这三品分别指的是“真一”、“数一”和“体一”。赖于体、用、为三品的作用，而有前述的理化和形化的进程。正如刘智所说的那样：

……万有之主宰也，其寂然无着者，谓之曰体；其觉照无遗者，谓之曰用；其分数不爽者，谓之曰为。故称三品焉。用起于体，为起于用，是为由内而达外之叙。为不离用，用不离体，是为异名而同实之精。后此万有不齐之物，皆此异名而同实者之所显著也。（《天方性理》，卷五，真一）

可以说，万化、万迹皆非“真”之外的变化和形迹；它们本身是“真”的自我内在的显化和痕迹，离开“真”，也就无所谓万化、万迹。

第四，“真”有隐显二境。刘智说：

圣人曰：隐而名真，显而名物。盖谓无物之非真也。显之而为无形之物，则无形之物即真也。显之而为有形之物，则有形之物即真也。显之而为流行之光阴，则光阴即真也。显之而为一定之处所，则处所即真也。物所非显，即无所非真。（《天方性理》，卷五，真一）

就是说，“真”的第四个特性在于他有隐、显二境，或者说，他的存在有隐和显两种不同的形式、状态、境界。处于隐境时，他名“真”；这时，除无称、无着的实有“真体”外，一无所有，此即“本然”之境。或者说，他在隐的状态是名副其实的“真”。

---

① 刘智在“真”论中所使用的体、用、为等概念，与中国哲学史上的概念，大体相同。在中国哲学史上，体的含义，或指形体、实体、形质，或指本体、本质，或指根本原则；用，或指功能、作用、属性，或指现象，或指具体方法；为，或指一种知识，有认识的目的和验证的含义，或指知行关系中的行为。在刘智那里，体的含义是指本体，用指功能，为指体认或认识。这多少有所区别。做此简单说明，以便于理解他在“真”论中拟表达的思想。

处于显境时，则名物；这时，“真”隐物显；由于“真”的自显和外化（或显化），不再称之为“真”，而称之为物。在刘智看来，万有皆由“真”显化而出；万物皆为“真”的自显、皆为“真”的外化。因此，万有即真，只是不把它们称之为“真”、而称之为物罢了。当“真”由隐过渡到显的境界，亦即“真”由内而外的显化过程，这一过程实际上包含着静动两种特性或状态；而由静而动的过程，亦即“真”的体、用、为三品或三种属性的显化过程。其显，才有这三种属性的作用，随之而有宇宙万有的产生、发展和变化。或者说，由于它们的作用，才有先天无形之性理、以及后天有形、无形之万有的存在和变化。刘智正是这样从纯粹的“真”这一概念，通过阐释逐渐赋予一定的内涵，使其内容不断的丰富，从而衍化出整个宇宙万有。

显然，人们可以看到刘智有着类似于苏非神秘主义的思想，即由“真”显化而出的宇宙万有具有两重性：一方面，宇宙万有由“真”所显化，它为真；因为由“真”显化的只能是真而不能是假。另一方面，这一被显化出的万有与它所显化的主体“真”相比，根据刘智关于“真”的思想来说，则为幻。这是说，从人的立场看，万有皆真；而从“真”的立场看，万有皆幻。在刘智那里，宇宙万有既是真又是幻的，它不过是真与幻的统一体罢了。问题是从什么视角来观看宇宙万有。如前述，“真”的绝对存在决定了“真”乃宇宙万有之本原，宇宙万有系“真”所显化、所派生，这同样决定了宇宙万有的这种特性：宇宙万有必定赖于“真”而存在、离不开“真”而单独存在。反之，“真”却可以离开宇宙万有而存在。这就是刘智对于“真”的全部含义的理解，也是我们对刘智关于“真”的理解所做的阐释。

“一而三、三而一”

所谓“一而三、三而一”，是我们从“真”的内在关系中来考察他并对刘智关于“真”的思想的进一步概括、阐释。这里，可以分几个层次来表述刘智的思想。

首先，如前述，刘智为了建立思想体系的需要，不得不使“真”的自我具有体、用、为三种属性（或三品）。“一而三”指的是“真”的自我显化出无形的体、用、为；这是由一变而为三。“三而一”指的是体、用、为这三者在表现上为三，本质上仍然为一；故而三仍为一。这是“真”的内在的自我显化；这一显化较之“真”在内容上已经有所丰富、有所增加。

其次，“真”的显化如果仅仅停留在此，他也就无法外化出宇宙万有。因此，刘智不得不进而使之具体化，使之显化为真一、数一、体一；真一、数一、体一较之体、用、为在内容上又要丰富一些。因为体、用、为这三种属性分别由真一、数一、体一来体现。或者说，真一、数一、体一分别是“真”的体、用、为三者的载体。体、用、为三者有了载体，也就很自然地要显现他们各自的自我，这就有了“真”的进一步显化。

再次，表面上，可以把真一、数一、体一这三者予以区分。实际上，这三者都内在于“真”之中、是“真”的自我显化过程中，依次所处的三种不同境界、三种不同表现形式、同时起着三种不同的功能。就“真”的内在关系而言，真一、数一、体一三者仍然是“真”的显现。很难把他们当做独立的实体来加以严格的区分；因为这三者不是外在于“真”的独立体。不仅体、用、为三者是“一而三，三而一”的，而且真一、数一、体一三者本身也是“一而三，三而一”的。

最后，尽管对“真”的内在关系很难区分，但为了表达思想

的需要，就有必要使之外化，并从逻辑上予以相对的限定。刘智让这三者由内在而外化。安排其显化的顺序是，有真一而后有数一、有数一而后有体一；这样，根据“真”的自显和外化的先后次序，也就有可能给予文字上的表述。然而，在他看来，真一、数一、体一的顺序并不是时间和空间上的，纯粹是逻辑上的。这正如刘智所说的：

> 真一显而为数一，数一即真一之通也。非真一之外，另有数一也。数一显而为体一，体一即数一之通也。非数一之外，另有体一也。（《天方性理》，卷五，三一）

可见，对这三者所做出的区分，纯粹是字面上的。人们从“真”的体、用、为三种属性顺序出现的过程中，可以看到中国传统文化的深刻影响。在老子《道德经》中，就有“道生一，一生二，二生三，三生万物”之说。[①] 刘智所说的由“真”而有他的真体，即由作为“真”之真体的“真一”所代表，这大致相当于老子的“道生一”；由体的显化而有用，即由真一中显化出数一，这大致相当于“一生二”；由用而显化出为，即由数一中显化出体一，这大致相当于“二生三”；赖于体用为三者的存在和活动，即赖于真一、数一、体一三者的作用，而有先天后天的宇宙万有，这大致相当于“三生万物”。问题是老子只是提出了他的看法，对其理论的内涵，没有像刘智那样给予详尽、具体的阐述。刘智则不同，他对“真”的显化赋予了比较详尽、具体的阐述，这使人们得以了解他的思想。这里只是从字面上、形式上比较老子的说法与刘智的“真”的最初显化的雷同；而对于老子的“道”是否相当于“真”，这里不做具体的讨论。

下面，我们分别来讨论真一、数一、体一的特性。

---

① 老子：《道德经》，四十二章。

第一，真一。

就真一而言，他是作为“真”的本体、本质而被表述的。究其实，真一就是“真”的自我。刘智为了说明真一有别于数一和体一，他从隐显、内外两种不同的境界来讨论“真”。

首先，“真”处于隐或内在的境界时，他是作为宇宙万有的本原而存在的。这是就“真”与“真”所显化的先天后天、理世象世的宇宙万有的关系而言的。前述的“真主”、“真宰”、“真一”、“真体”、“真有”等，可说是“真”在不同情况下的不同称谓。只有在某一特定情况下，某一特定的称谓才被刘智所使用。例如，在宗教领域内，使用的称谓是真主；在表达真主为宇宙万有的最高的至上的主宰思想时，使用的称谓是真宰；如此等等。因为这个“真”是他的宗教哲学本体论的最高概念，同时，在他的思想体系中，“真”居于核心地位。所以他不使用其他称谓而只用“真”。

其次，“真”处于显或外在的境界时，这时“真”开始自显和外化。赖于他内在的“一念之动”而有“首显”、“次显”，以及真一自身的体、用、为三种属性从“真”的自我中显化出来。“真”自显并外化出的真体，即为“真一”，“真一”显而有“数一”，“数一”显而有“体一”；至此，“真”由最初无称、独一无相的境界，显化为有称和多的状态。在“真”未显之前则为无称之一，显化之后则为有称之多。这时，“真”有真一、数一和体一之称，因而不再是“无称”；这时不再是一而为三，因而是多。“真”显化为真一、数一、体一后，进而一切理化、形化随之发生。或者说，宇宙万有得以具体化、形象化、现实化。这在他的思想体系上虽则是概念的显化，而就他的造化说而言，则是创世造人的过程。宇宙万有正是赖于这一概念的显化而逐渐被造化出来。

由于“真”与真一是在不同场合下被讨论的，真一是作为“真”之“体”的载体而存在的，两者在文字的表述虽有所别，但就其本质来说实为同一。因此，前述的有关“真”的特性，亦即真一的特性。数一和体一本身都是真一的显化，真一的特性，同样为数一和体一所具有，这是一方面；另一方面，数一和体一又是“真”的真体、即真一的显化。在刘智那里，数一的层次较之真一为低、体一的层次又较之数一为低。在“真”的这一显化过程中，随着显化的进展和逻辑的演绎，也就会增添某些新内容，因而又有着各自新的、独有的特性。

第二，数一。

就数一而言，他由真一显化而出；同时，他又像真一是“真”之“体”的载体一样，实际上是“真”之“用”的载体。因此，他也就具有以下的特性：

其一，数一由真一显化而出，他直接源自真一。因此，他与真一相比，在各个方面都不及真一。正如刘智所说：

> 其与真对，则真一为真，数一为幻。其与尊对，则真一为主，数一为仆。其与大对，则真一为海，数一为沤。同以一称，而其不同盖若此。夫比而较之，数一固不敢妄拟于真一。（《天方性理》，卷五，数一）

这是说，数一与真一无法相比。尽管如此，数一在“真”的整个显化过程中的地位和作用，仍是其后的显化之有形无形之存在，无法比拟的。可以说，数一处于真一之下，但又处于万有之上的地位。数一不能妄拟为真一，这是一方面；另一方面，不可否认的是，数一直接源自“真”的自我的显化，而其后的显化都是直接源自数一而非真一。故此，数一之真、尊、大，又非其后的显化所能比拟的。这是数一的首先一个特性。

其二，数一乃理世、象世之万有所从出，起着“真”的进一

步显化的作用；同时，数一也是理世、象世之万有返回“真”的必经之路。

这是说，数一在“真”的整个显化过程中，起着极其重要的作用。正因为他直接源自真一，他则成为理世、象世宇宙万有的直接原因、或第一因。换句话说，“真”作为宇宙万有的本原，是由数一直接体现出来的。

若自数一本量言之，理世、象世，皆自此数一而分派以出，即真一之从理世而之于象世，亦须从此而出乃得任意以为显著也。（《天方性理》，卷五，数一）

根据刘智的思想，数一还是大化总归、万物归真的必经之路。清人黑鸣凤（活跃于17世纪末、18世纪初）对他关于体一必须经由数一才得以返回真一的思想所做的注，明确地表达了此点。他说：

真一数一，不可得而见也，而于体一见之。见其身即见其为，见其心即见其用，见其性即见其体。身易见而心性难见。故但知其然而不知其所以然也。能以我之三者而体之，则彼之三者不外我而俱实之。能忘乎我之三者，而并忘乎彼之三者，则化乎其体，并化乎其一。体一归数一，数一归真一，真一亦无自而名真一矣。故曰化矣。[①]

这是数一的又一个特性。

其三，数一在显化过程中，同样有体、用、为三种属性的显现。这三种属性（三品）分别称为“初命”、“代理”、“为圣”，并与真一的体、用、为三种属性相对应。什么是数一三种属性的含义呢？刘智说：

初命者，真一之首显而为命之最初者也。代理者，自有此初命而真一之化育之事，皆其所代为发挥者也。为圣亦代理之

① 转引自刘智：《天方性理》，卷五，体一。

意也。色身住世，以人治人，而代真一以广宣其至道也。是之谓三品。（《天方性理》，卷五，数一）

如果说真一的体、用、为三种属性是“真”自显的内在根据，那么，数一的体、用、为三种属性则是“真”外化为先天无形之理和后天有形之象的必要条件。缺乏数一或数一的三种属性，真一则无法自我外化为先天后天、理世象世的一切万有；真一的自我无法外化为他的非我，“真”也就只能永久地处于隐的境界。显然，刘智的本意非此；因为他可以从现实世界的存在来反证“真”的自显和外化的必然性。

数一所起的真一之体、用、为的属性的作用，实际上是刘智安排“真”的显化的具体化。他说：

厥初实有，统一统数。一者其体，数者其用。（《天方性理》，本经，第五章）

数一之一，数之所自始也。万理之数，自此一起；万物之数，自此一推。（《天方性理》，卷五，数一）

如前述，数一源自真一，他是真一的自我显化。真一为“真”之本体，数一为“真”尚未显露其作为的、潜在的功能——“用”；此“用”从真一之体中分化而出，显为数一。此时，潜在的“用”的功能，有可能成为“现实”的“用”的功能。而要使数一之“用”的功能得到真正体现，必须通过他的载体使之从潜在的功能变为“现实”的功能、使可能性变为现实性。为此，需要从自身中显化出体一。或者说，数一本身又是“真”显化其“为”的一个过渡，是必经的一个境界，是他作为真一显化的一个“代理”。或者说，“用”的“现实”化，是数一显露的真正使命，也是数一之“为”的具体表现。这个“为”，亦即数一“为圣”或作为先知、使者的身分及其所担负的真正使命。

就是说，数一的第三个特性在于，他以自我的体、用、为三种属性作为真一显化的代理。“真”的现实化是由数一而发生的，

是通过体一得以实现的。

其四，数一的显化并非“自为主持”的，它由真一所主宰。刘智说：

> 自真一一念之动，显有此数一。而数一遂因此一念之动而动之。动乎其不得不动也。动乎真一之所欲动，而并不自知其所以动也。是故自初命而有是代理之动也，代乎其不得不代也，非数一之所得而自主者也。自代理而有是为圣之动也，亦圣乎其不得不圣也，非数一之所得而自主者也。虽后此之动，正自无已，而至问此数一者，何以有是动而不能有一刻之停止如此。数一不知也。数一不得而知者，仍复真一之自为显著也。（《天方性理》，卷五，数一）

这是说，数一的显化作用，无论是在理世，抑或是在象世，自始至终受真一的支配。表面上，他有自主的活动；实际上，他禀真一的意志、受真一的命定而活动。一方面，理世和象世源起于数一，数一是先天理化和后天形化的基本原因。正如前面引用刘智的话，“即真一之从理世而之于象世，亦须从此出而乃得任意以为显著也”。另一方面，先天理世和后天象世的一切变化的最终主宰者仍为真一。这一切变化不过是真一“托给”数一而使之代理的。也正如前述的真一数一乃主仆的关系，仆惟主命是从，一切显化的真正动因是真一，而非数一。这是数一的第四个特性。

第三，体一。

就体一而言，他由数一显化而出。体一之中也就很自然地包含了真一和数一的一切特性。由于他是作为“真”之“为”的载体而存在的，他同样有着自身的特性。这包括他有三体：“身体”、“心体”、“性体”；这三体的功用分别在于体认或认识“真”或真一。与之相应的，亦有三种属性：即知认、见认、续认。或

者说，通过身体的实践以体认真一（知认），通过心体的体验以体认真一（见认），以及通过性体的沉思以体认真一（续认）。这三品的功能分别在于遵循、解悟和契合（或无间）。由于作为小世界的人具有先天的性理和后天的身形，性理和身形的结合，构成体一得以体认真一的全部奥秘。这就形成从真一到数一、从数一到体一、再从体一通过对数一和真一的体认、见认和续认而返回到真一的全过程。这是个封闭的圆圈，也是刘智所说的“尽终返始”、“归本还原”。显然，这一循环往复的全过程，反映了体一的特性在于认识有形之物象和无形之性理；这是体一源自数一并显化为物（实际上，显化为人）的功能的体现，也是体一得以通过数一认识真一并复归真一的根据。

总之，“真”的特性通过他自身（或者说通过真一）以及通过由真一显化的数一、再由数一显化的体一充分地体现出来。而数一和体一的特性不过是“真”的特性的演绎和补充，或具体化而已。

下列图表可以表明“真”或真一的显化及其作用：

“真” = “真”（或真一）→为 = 体一
→用 = 数一
→体 = 真一

或者说，这一图式是：

“真”→ 真一（= 体）
数一（= 用）
体一（= 为）

由于“真”显现的目的在于复归于“真”，因而它的图式是封闭的：

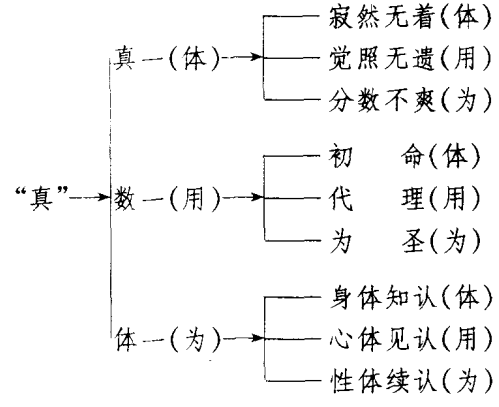
真一⇌数一⇌体一[①]

① 在图表中，“=”表示同等关系；“→”表示显现关系；“←”表示复归关系。

“三 一”

“三一”指的是真一、数一、体一。

在刘智那里，任何一种实体（精神的或物质的）都具有体、用、为三种属性。这是他演绎其思想的基本模式。如前述，“真”作为一种精神实体，有他的体、用、为三种属性（三品），即作为他的“体”的真一、作为“用”的数一、以及作为“为”的体一。这是刘智对他的宗教哲学的最高层次的界定。低于这一层次的，他则称之为“三一”。这是真一、数一、体一三者的简称。这三者也分别有其体、用、为三种属性。就真一而言，亦即前述的其体“寂然无着”、其用“觉照无遗”、其为“分数不爽”；就数一而言，其体是“初命”、其用是“代理”、其为是“为圣”；就体一而言，其体为“知认”、其用为“见认”、其为为“续认”。其图式如下：



这里，较之最高的、无称无着的、纯粹而又抽象的“真”有着更为丰富、充实的内容。它充分显现出刘智演绎、思辨的能力。可以认为，刘智关于“三一”问题所涉及的内容极为广泛，

包括本体论、宇宙论、人性论、认识论以及灵魂观、伦理观等不同领域。如前所述，“真”或真一在信仰上作主宰解，指的是真主。在本体论上，“真”是作为宇宙万有的本原问题进行讨论的；真一既是作为“真”之体，与“真”同值，又是低于“真”而与数一、体一处在同一层次上。真一的这种两重性使他在“三一”中，具有更为根本的作用。就是说，有时，刘智也把两者等同起来，视真一为“真”。或者说，真一被作为宇宙万有的本原看待。在宇宙论方面，由于数一是作为真一的代理而显化的，他担负着从无形界过渡到有形界的理化和形化的作用，同时，他还担负着从有形界返回到无形界的复归的作用，这就决定了数一在刘智的思想体系中的重要地位。实际上，《天方性理》和“三一”说的主体部分正是讨论数一问题的；《天方至圣实录》更是以表述穆罕默德（作为数一的后天体现）为基本内容的；《天方典礼》则是以礼法的形式，要求穆斯林如何遵循“为圣”的穆罕默德所传播的教义、教法和日常的伦理规范（天道人道）的。就是说，数一问题不仅涉及宇宙论或宇宙起源论问题，还涉及人性论、灵魂观、伦理观问题。体一主要是讨论认识论问题，它在一定程度上涉及精神功修问题。这就从实践方面对性理学说的神秘主义因素作了必要的补充。

那么，真一、数一、体一三者间的关系又是如何呢？根据刘智的思想，这三者之间的关系可以归纳如下：

第一，真一、数一、体一三者“异名同实”，均源自“真”的自我显化。如前所述，“真”的体、用、为三种属性体现了真体的自我。他们内在于真体之中。并非真体之外有体，此体即“真”的本体、即真体；亦非真体之外有“真”的用和为，此用，即真体自我之用；此为，即真体自我之为。正如刘智所说的：

> 体，言乎其自立之本也。用，言乎其本具之能也。用不即体，因体而有用；体不即用，藉用以为体。体与用，盖不即

不离者也。若十与一然。一不即十，而非（一）不即十；十不即一，而十之全体皆一也。（《天方典礼》，卷二，真宰篇）

盖真主之本然，有体也，有用也，有为也。其体隐寂难知，其用微妙难测，其为则依稀可见矣。何者？真宰之本然，隐于用，而见于为也。真主之为，有见于先天者，万物之理是也。有见于后天者，万物之象是也。真宰之体与用，似乎与吾不相及，而理与象则吾己身所见有者也。夫理与象非他，即真主之为见于先后天者也。见理象，不即见真主之作为乎？夫作为无别，即真宰妙用之显应也。……一睹物而真主之本然直见，何分体、用与为哉？（《天方典礼》，卷三，认识篇）

这是说，体、用、为三者浑然一体时，是“真”的本然、本体。由体而用，是为数一；真一与数一不即不离，分而言之为二，合而言之仍然是一。同理，体隐于用而见之于为，是为体一；真一、数一、体一三者为“真”的显化，各自体现“真”的体、用、为三种属性，表现其三种不同的功能或作用，究其实，这三者名异而实同。刘智对此作了如下说明：

用起于体，为起于用。是为由内而达外之叙。为不离用，用不离体。是为异名而同实之精。后此万有不齐之物，皆此异名而同实者之所显著也。（《天方性理》，卷五，真一）

刘智把这三者看作是“异名同实”的精粹所在，“何分体、用与为哉？”可见，从名称上、形式上看，或者说，从常人的立场看，有真一、数一、体一之别；而从本质上看，或者说，从“真”的立场看，则无区别。因为三者本来是一。只是为了说明问题，为了使“真”从他的自我中衍化出异己的、非我的宇宙万有来，而使之为三。其实，真一、数一、体一三者仍然是一。就是说，“三一非三，一而三义”，[①]“以是知一而三也，三乎其不

① 刘智：《天方性理》，本经，第五章。

得不三也。三乎其不得不三者，真一之自然隐显也。"[1] 从伊斯兰的信仰来看，这可能是它反对琐罗亚斯德教、摩尼教的二元神教义、基督教的三位一体教义、以及其他宗教的多神教义的一个理论根据。

第二，真一、数一、体一三者不可分离，缺一不可。由于"三一"名目不同，其各自担负的使命和各自的功能或作用也就相异。刘智说：

> 真一起化，数一成化，体一化化。起化以为，从体著用。成化以命，先理后圣。化化以顺，进以知见，尽于无间。化如循环，尽终返始。化出自然，终归自然。少不自然，即非本然。（《天方性理》，本经，第五章）

这是说，真一作为宇宙万有的本原，是先天后天、理世象世、无形有形的一切产生、发展、变化……的总根源。真一自显并外化的目的在于"为"，就是使体一得以完成对"真"的自我的认识；而这种认识又是通过数一而实现的。就是说，它是通过数一而复归于"真"的。根据刘智的说法，"起化"源自真一的"一念之动"，[2] 因一念之动而有数一的一切产生、发展、变化……。这里，数一起着"成化"作用，即起着真一自显和外化的代理作用。笼统地说，即先天后天、理世象世、无形有形的一切变化，均由数一体现和完成；分别地说，数一在先天、理世起着无形性理、创世原则的作用，在后天、象世起着显化精神世界和物质世界（即宇宙万有）并率领穆斯林大众认识和复归真主的至圣作用。体一的"化化"则在于通过人的切身体验，对"真"加以认识、顺从并与之契合（"尽于无间"），或者说，使之与主合一；由"化化"具体承担的尽终返始的使命，实际上是真一、数

① 刘智：《天方性理》，本经，第五章；卷五，三一。
② 同上，本经，第五章；卷五，数一。

一、体一三者结合来完成这一作用的。

从分析三者的关系中可见，“用起于体，为起于用”，即数一源自真一，体一源自数一；这是从真一、数一、体一的本原上来看的，因为他们都源于“真”。同时，我们也可以看到，“为不离用，用不离体”，即体一离不开数一，数一离不开真一；这是从他们的功能和作用上来看的，因为他们都是“真”的自显和外化。他们三者是不可分离的“三一”体，其中缺少任何一个，“真”都难以实现其自显和外化；没有“真”的自我显化、先天后天、理世象世、无形有形的一切变化也就无从谈起。故此“三一”体缺一不可。

第三，真一、数一、体一三者之被显化并无先后顺序。“真”的自我显化分别显现为上述三者，即由真一到数一、再由数一到体一。可是，按照刘智的思想，这一显现的先后顺序，如前述，并不是时间和空间上的，而纯粹是逻辑上的。纯粹是为了文字表述上的方便而予以区分的。“真”的体、用、为的显化，是由隐而显、由内而外、由静而动是同时进行的，并无先后顺序之分。刘智说：

> 体立于先，用著于后，此言乎隐显之次第，非体用自有先后也。（《天方典礼》，卷二，真宰篇）

这是说，体、用无先后之分；尽管刘智在这里没有提出为与体、用不可分的问题，如果就前面提到的体、用、为三者密不可分的关系来看，仍可认为刘智主张体、用、为三者是不分先后的。

根据刘智的思想，就人们认识“真”的过程而言，往往不是按“真”的显化顺序来认识他的；相反的，却是逆其顺序溯及“真”的。人们最初所能感觉、认识到的，不是抽象的、无法捉摸的“真”，而是通过人们身边的具体事物而实现认识过程的。这一认识过程是由近及远、由表及里、由个别到一般、由具体到

抽象而完成的。人们无法越过宇宙万有、直接达到对至清、至静、无方所、无形似……的“真”的认识；同样的，人们也无法越过宇宙万有，直接达到对由“真”所显化的真一、数一和体一的认识。在他看来，宇宙万有皆为“真”的种种迹象；人们正是通过这些迹象来认识“真”的。刘智对此作如是说：

> 盖真主之本然，无形色可见，无方位可求，而人欲识之，似乎难也，然而无难也。盖凡天下之物，不出二端：有有形者，有无形者。有形者以形色见之，无形者以从踪迹推之。天下无不可识之物矣。（《天方典礼》，卷三，认识篇）

人们可以通过感官的感觉和逻辑的推理来认识宇宙万有、进而认识“真”，或者说，借助于感性认识和理性认识，从有形到无形、从“真”之作为到“真”的功能、进而到“真”的本体，达到对“真”的认识。就认识过程而言，人们的认识显然有先后的区分；照他的说法，“真”的显化本身实际上并无先后之别。至于有关他的认识论问题，将有专章进行讨论。

第四，真一、数一、体一三者相互贯通，始终如一。“真”的这三种属性之间并无间隔。就是说他们之间的关系还在于自始至终相互贯通，是三者合一的。刘智说：

> 真一者，真而真也。数一者，真而幻也。体一者，幻而真也。真而幻则真通于幻，幻而真则幻通于真。幻者，真之显也，以幻有之真而通于本有之真，则真通于真矣。（《天方性理》，卷五，三一）

这里，“真”所显化的幻，即宇宙万有。真一乃“真”之体，因而被认为是真而又真的。数一由真一所显化，他不言而喻地含有真的因素；同时，数一又代理真一显化先天后天、理世象世、无形有形一切万有，故数一本身又被规定为含有幻的因素。就是说，数一含有真、幻二者，他是又真又幻、由真达于幻的。体一同样含有真与幻的因素，他不同于数一之处在于，他不是作为真

一的代理而显化宇宙万有；相反的，他通过显化的人对显化的宇宙万有的认识，通过这种认识进而复归真一。这是说，如果人能通过宇宙万有的万千现象而达到对宇宙万有的本质、或真一的认识，亦即人之返归真一，由幻而达于“真”。在上述引文中，刘智所说的“通”是什么意思呢？他说：

> 通者，三而一之之谓也。此通于彼曰通，然必有彼而后此乃可以通之也。彼通于此曰通，然必有此而后彼乃可以通之也。若使但有一也，不过一焉而已矣。则将以何者通之。惟一而三也，乃有可得而通之也。……世界者，三一之所总寓，而得以显其通焉者也。世界之外，有世界焉，真理之世界也。世界之内，有世界焉，人极之世界也。无天地之世界，则人极之世界无资；无人极之世界，则真理之世界无位。无真理之世界，则人极之世界与天地之世界，又无从得而自显。则世界之有也，亦有乎其不得不有也。有乎其不得不有者，亦真一之自为隐显也。（《天方性理》，卷五，三一）
>
> 真一显而为数一，数一即真一之通也。非真一之外，另有数一也。数一显而为体一，体一即数一之通也。非数一之外，另有体一也。三一显于世界，世界即三一之所通也。因三者之通而有世界，因世界而乃得以显三者之通。总真一之自为隐显也。（《天方性理》，卷五，三一）

所谓“通”，它指的是真一、数一、体一三者为一，其中无空隙、无间隔，亦即他说的“三而一之”。如果只有“真”，没有他的自我显化，没有真一、数一、体一的显现，不仅不存在彼此贯通的问题，而且“真”也只能是“一焉而已矣”。按照刘智的说法，没有“真”固然没有世界；反之，没有世界作为“真”所显化的宇宙万有活动的场所，供三一所“总寓”，“真”也就无从而显、无有所“寓”，从而无法表明“真”的自我之为真。进一步说，从人的视角看，可能无法看到其间的“通”；而从“真”

的视角看，这一切都不过是“真”的自我的显化，其间不言而喻的是“通”的。为了表明宇宙万有有别于“真”及其所显化的“三一”，故而在文字的表达上把宇宙万有说成是“真”的外化。这一外化了的宇宙万有似乎存在于“真”之外。其实，这一切仍然在“真”的自我之中。因为在刘智的思想中，“真”是无限的，无物存在于他之外。由此可见，“通”完全是在“真”的内部所发生的隐显变化。这纯粹是为了使“真”得以自我显化而设计的。

如前所述，“真”的三种属性异名同实，密不可分，其显化无先后之别，同时三者又相互贯通。由于人们在现实生活中，所闻所见的是宇宙万有。这是否说宇宙万有相当于“真”呢？从刘智关于真一、数一、体一三者的关系的主张中，可以看出，他在无形中是肯定“真”与宇宙万有之间是互为表里的。这就是他所说的，“因三者之通而有世界，因世界而乃得以显三者之通”。[①] 所以，三者一而贯之。由真一为起始点，经过数一和体一，最终又复归于真一。这是一个由真而幻、再由幻而真的封闭的圆圈。这就是刘智关于真一、数一、体一三者间关系的基本主张。

性理和色象

研究刘智关于性理和色象的关系问题，有助于我们进一步理解他所阐述的有关“真”的观点。同时，也可以深入地把握他的思想体系。为了讨论的集中，关于性理和色象的具体问题，将在下面的“性理”论和“世界”论中分别讨论，这里仅涉及它们与“真”有关的问题。

在刘智那里，性理为先天的、属于理世的、无形的、精神性

① 刘智：《天方性理》，卷五，三一。

的实体，它们由“真”显化而出；亦即前述的“理化”的产物。色象，有时也称之为形器，则为后天的、属于象世的、有形的、物质性的实体，它们由性理衍化而出；亦即前述的“形化”的产物。就性理而言，一方面，它们存在、活动于先天，本身无影无迹。因而它们之间并无形迹之分，只有义理之别。刘智对此做了如下说明：

> 先天之性理，其所以分别者，义理之分别也。义理非有迹者也。是以虽有所分，而不见其有分之迹。浑然一理之中，自有不相淆乱之妙。（《天方性理》，卷二，理象）

另一方面，性理在后天并非完全消失了，它们存在于万事万物之中。这正如他所说的，

> 性理先天也，形器后天也。先天之性理，为后天形器之所从出；后天之形器，为先天性理之所藏寓。（《天方性理》，卷二，理象）

性理存在于后天，但不为人们所察觉。然而，正是这个性理决定人品物类的区别。所以说，无论是理化也好，还是形化也好，为的是说明性理基于义理之别而衍化为宇宙万有或世界上诸种色象的等第。而这一切则在于表明一个基本点，即“真”或真一作为精神实体乃宇宙万有之本原。他说：

> 无物之初，惟一真宰之本然，至清，至静，无方所，无形似，不牵于阴阳，不属于造化，实天地人物之本原也。（《天方典礼》，卷一，原教篇）

在刘智看来，从一般人的立场来观察，人们会承认宇宙万有的存在，并接受他所提出的宇宙万有系由“真”显化而出；可是，从“真”的立场来观察，惟有“真”的自我是真、是实，余皆为虚、为幻。这是从本体论方面说的。可是，由于被认为“虚”、“幻”的宇宙万有本身又是“真”的自我显化，所以它又是真的。这是从宇宙起源论方面说的。刘智是如何使他的本体论

过渡到宇宙起源论的呢？其中，极为关键的一步则是为“真”设立代理。就是说，“真”在自我显化过程中，并不直接从事造化活动。“真”通过内在的隐显、内外演变，而有真一、数一、体一的理化。这一理化过程实际上是为自身设置造化宇宙万有的代理。如上述，万有的一切显化均赖于代理的显化而显化。该代理，或者说“数一”乃刘智由他的本体论转入宇宙论（其中包括他的宇宙起源论和人性论等）的契机。

根据刘智的观点，大世界和小世界于先天后天、理世象世的一切无形有形变化均由数一代理真一而显化。他认为，在理世，象数未形，性理已具，是为先天；在象世，天地立，万物生，此为后天。性理为无形，天地万物为有形。可是，先天、理世如何显化为后天、象世，无形之性理如何衍化出有形的天地万物，数一如何起到真一的代理作用的呢？尽管他在《天方性理》中提出先天后天、理世象世的衍化程式，但它的一个关键性的步骤则是“真”的人格化，使他的自我产生“一念之动”。此“一念之动”实际上为“真”的自我显现和外化引进了由隐而显、由内而外的动因或原动力；这个原动力并非来自外部，而是来自“真”的自我。这多少有点类似于古希腊亚里士多德所说的“第一推动者”。但其不同之处在于，亚里斯多德所说的“第一推动者”是纯粹来自外部的推动力，是求之于外在的因素。而刘智所说的“一念之动”则是求之于“真”的自我，这一动力来自于他的自我。有时，他对先天显化的动力也用“一理之动”，对后天的动力则用“一气之动”。不管怎么说，都在于表明上面所引证他所说的，“先天之性理，为后天形器之所从出；后天之形器，为先天性理之所藏寓”，其所以能够如此，完全在于“真”的自我的“一念之动”而非其他。

在他看来，形器源之于性理，性理寓之于形器。就是说，先天的性理是后天的色象的基础、原型或摹本；天地万物不过是先

天性理的复制品。正因为先天性理有前述的义理之别，才有后天大千世界光怪陆离的、色象形器的等第之分。这无疑表明精神是第一性的，物质是第二性的；精神派生物质并寓于物质。而不是相反的，精神是物质的反映，物质是精神的根源。当然，刘智并不认为这种精神——或者说“真”是他个人的思想的产品，相反的，他是客观存在的。根据他的思想，人本身不是别的，正是“真”的显化的结果。

当刘智完成了对“真”由隐而显、由内而外、由静而动的显化，并由数一显化出先天的性理和后天的色象（或形器、即天地万物）的描述后，很自然地要安排与性理相对应的色象、形器的显现，这就是他所主张的先天有一性一理，后天必定有一色一象、一形一器。这种相应的配置纯粹是人为的。具体说来，先天有14种性理，后天相应的有14种形器；每一种性理有其功能，同样的，每一种形器有其性理的位置。其性品知能、载体称谓、形器功用、以及理象相属的图式可大致表述如下：

1、至圣性—浑同知能—至圣位
阿而实之理—代行化育—阿而实
2、大圣性—任用知能—大圣位
库而西之理—错合变化—库而西
3、钦圣性—顺应知能—钦圣位
土星天之理—创无为有—土星
4、列圣性—显扬知能—列圣位
木星天之理—发隐成显—木星
5、大贤性—希望知能—大贤位
火星天之理—化小为大—火星
6、智者性—体认知能—智者位
太阳天之理—章明贵显—太阳
7、廉介性—坚守知能—廉介位

金星天之理—结交离合—金星

8、善人性—循习知能—善人位

水星天之理—化蠢为灵—水星

9、庸常性—自用知能—庸常位

太阴天之理—改移流动—太阴

10、鸟兽性（活性）—知觉—风位

风之理—助生—风位

11、草木性（长性）—发育—火位

火之理—蒸发—火位

12、金性—定固—水位

水之理—滋润—水位

13、石性—顽钝—土位

土之理—安处—土位

14、溟渣——渣（元气）{金（矿物）—定固 / 木（植物）—建立 / 活（动物）—运行} 人[①]

在“真”的衍化过程中，一当作为宇宙万物之灵的人出现后，似乎创世造人的任务已经完成。其实，并非如此。在刘智看来，这并不是“真”衍化的终极目的。他还必须使人得以返回到最初的境界，即返回到“真”那里去。这就是由数一到体一、再由体一经数一复归于真一，其中，正是由人来承担复归的任务；在思想的表达上，也就是由宇宙论进而过渡到认识论。正如前述，这里无外乎在于说明真一、数一、体一三者的统一；显然，就他的宗教哲学而言，这无外乎要说明本体论、宇宙论和认识论的统一。由于刘智关于“真”衍化出人以及人再复归于“真”是一个完整的过程，就他的宗教观来说，这无外乎是说明“天道”

① 刘智，《天方性理》卷一，性理；卷二、形器、功用；卷首、本经、第二章。

与“人道”的统一。这些，正是刘智反复强调的。

刘智把本体论、宇宙论、认识论作为一个统一的整体来进行讨论，是有其宗教目的论的。就他对这三者的论述与中国传统哲学相比较，有着明显的区别。在本体论上，中国传统哲学关于宇宙本原问题，或是以具体的物体作为万有的总根源，如“《洪范》的五行说认为水、火、木、金、土，五种最基本的物质是构成世界不可缺少的元素，《管子·水地》篇认为水是万物的本原，《易经》以天、地、水、火、风、雪、山、泽八种自然物作为万物的起源。”[①] 或是以抽象的概念作为万有本原，如老子的“道”、周敦颐的“太极”、张载的“太虚”、程颢、程颐的“理”或“天理”等等。显然，这不同于刘智关于“真”或真一系宇宙万有本原的说法。因为“真”在信仰上被看作是最高主宰和万物造主的代名词；而在宗教神学上则被认为是最高的范畴，同时又被解释为包含他所显化的宇宙万有，既与之相对立，又与之互为表里。在宇宙论问题上，中国传统哲学中，除了周敦颐的太极图说有概括性的论述外，还没有像刘智这样，生动形象而又细腻地描述宇宙的起源、演化以及人的孕育和发展（这将在他的“世界”论中具体讨论）。如前述，尽管他是借助于新柏拉图主义的“流溢”说的模式来表达他的宇宙起源论问题、甚至是唯心主义的，但在中国哲学的认识史上仍然是独特的、罕见的。这很值得人们加以探讨。

刘智关于“真”的主张无外乎是要说明伊斯兰教信仰的真主是超验的、至高无上的、独一的、万能的……，可是，仅仅在宗教上承认此点是无法构造出整个宇宙万有、仅仅说六日内造天地万物也无法令人信服，它必须从理论上作出合乎逻辑的证明，使人相信真宰确是宇宙万有的本原。为此，就需要求之于逻辑和哲

① 任继愈：《中国哲学史》（第一册），人民出版社，1979年，第47页。

学。这可能正是“三一”说被设计出来的基本原因。前述的“三世”也好，真理世界、天地世界、人极世界也好，都不过是为使“真”得以显化自身而设计的；正是这三个世界是“真”所“总寓”，作为真一、数一、体一的载体而任其显化的。这就很自然地得出一个结论：即“真”需要世界任其显化以表明“真”的自我的存在，同样的，世界也需要“真”的存在以使之造化宇宙万有；世界并非外在于“真”而单独存在，同样的，“真”所显化的万般性理寓于世界的万事万物而存在。两者互为表里、难以分离。可以认为，刘智并不否认真主的独一性、超验性，世界本原的单一性；这表明他的观点在宗教上是一神论的，在哲学上是一元论的。当“真”被作为信仰的真主对待时，刘智从“真”的超验性、独一性出发，把“真”衍化出的宇宙万有，视为“真”的自我的一种存在形式，宇宙万有成为“真”的寓所。这无疑是肯定“真”的万能以及把“真”置于无所不在的境地。而在哲学上为了论证真宰与宇宙万有的关系、论证真主的万能和无所不在，以及宇宙万有系“真”的自显和外化，这就很自然地要肯定宇宙万有亦系“真”之“总寓”，把宇宙万有视为“真”的自我的显化。这就不可避免地得出泛神论结论。关于此点，他在《天方典礼》、《天方性理》和其他著作中都有大同小异的说法：

> 人惟察物不精，则见理不明，故其与主宰似乎有隔，其视主宰似乎有隐。而不知天地间无物不是主宰之所显，则无物不可见主宰；天地间无处不是主宰之所在，则无处不可得主宰。主宰未尝隔也，亦未尝隐也，惟人自聋瞆（聩），而自远自蔽耳。聪明达士，睹物见主，参理气以识其隐显，察阴阳以明其变化，观天地以见其清宁，仰日月以见其明鉴，穷山海以见其藏育，临江河以见其流沛，……凡若此者，无非真主妙用之所显，即无非真主本然之所寓。物之所在，即主之所在也。（《天方典礼》，卷三，认识篇）

圣人曰：隐而名真，显而名物。盖谓无物之非真也。显之而为无形之物，则无形之物即真也。显之而为有形之物，则有形之物即真也。显之而为流行之光阴，则光阴即真也。显之而为一定之处所，则处所即真也。无所非显，即无所非真也。（《天方性理》，卷五，真一）

《古兰经》说："除真主外，你不要祈祷别的任何神灵，……除他的本体外，万物都要毁灭。"（28：88）根据刘智的思想，他在称"真"的本体为"本然"的同时，对"真"的本然与万物的关系做了如下说明：

自有天地物我以来，幻境多矣。然而莫非本然之流行也。或自至外而流行于至内，或自至内而流行于至外。自至外而流行于至内者，专属造化之事，此自然而然之流行也。……自至内而流行于至外者，兼属人为之事也。不皆出于自然而然之流行也。……虽然名为人为之事，而实皆本然之自为流行也。盖人者本然流行之人也。以本然流行之人，而复具一流行之本然，则身之内外，无非本然也。本各据之本然，而寻究公共之本然，是仍以本然而寻究本然也。以各具之本然，而浑入公共之本然，是仍以本然而浑入于本然也。以本然还本然，则本然原无彼此之分。但多此一流行之次第也，实非多此一流行之次第。而自人见之，觉其有此流行之次第也；据本然之实以论本然，则本然无去无来，而何多此流行之次第乎。（《天方性理》，卷四，本然）

显然，这是把"真"与所显化之物明确无误的联系起来，视所显化之物为真；尽管他还没有明确地说所显化之物的真与被视之为真宰的"真"等同起来，但他把显化之人的本然视为"各具之本然"，而把"真"视为"公共之本然"，这无外乎是说"以本然而浑入于本然"。这说明了他的泛神论的结论是通过逻辑论证"真"的显化而自然而然得出的。这是刘智为使"真"衍化出宇

宙万有以及宇宙万有返回“真”的自我不能不得出的。当人们接触到中世纪伊本·阿拉比的“存在的单一”的观点时，也就会发现刘智的思想是以“存在单一论”为其哲学基础的。根据“存在单一论”，它的基本主张为“除真主外，无物存在”。具体说来，即“绝对”的存在是单一的并是统一的。一切有形、无形之物皆系“绝对”的产物，因而皆虚、皆幻；唯有“绝对”乃真、乃实，除“绝对”外，无物存在。宇宙万有是作为“绝对”的一种思想、想象、观念、意念、符号、概念、理念……而存在，并且预先存在于“绝对”的思想、想象、观念……之中，然后才从“绝对”中显化而出；或者说，“世界是绝对的影子”。“绝对”由隐而显、由内而外、由静而动的过程，乃由一而多、由无形而有形的过程，这时宇宙万有才得以产生。表面上，宇宙万有千差万别、光怪陆离，本质上一切皆为“绝对”的自显与外化。一切物质的、精神的存在终将返回到“绝对”那里；本质与现象、“绝对”与宇宙万有或世界之间，互为表里，本无区别。“存在单一论”所说的“绝对”与刘智所说的“真”，其实是同一的，两者间并无区别。只是刘智没有像伊本·阿拉比那样，把宇宙万有的性理说成是预先存在于“真”之中，而后再显化出来的。但不管怎么说，根据刘智的思想，可以肯定，先天、理世的性理，以及后天、象世的色象是“真”所固有的，是潜在于“真”之中并在“真”意欲显化其为现实的性理和色象后才显化而出的。或者说，“真”之中含有一切性理和色象；性理和色象的显现，纯粹是“真”所意欲的。“真”的造化无外乎是使潜在的现实化；如果不做此设想，则会得出“无中生有”的结论，而这并不是刘智所要阐明的主张。

第四章　“光”论

自古以来，无论在宗教经典或宗教著作中，还是在某些古代哲学家那里，光的主题历来受到重视。通常人们把光分为两类。一类是人通过肉眼所见之光；一类是非肉眼所见之光。在后一类“光”中，那种称之为神光的光，则是神学家、宗教学者或某些哲学家所讨论的对象。他们视光为神圣，赋予光以种种象征性的解释（如光明、智慧、知识、善良、真实……），甚至是神秘性的解释。这在伊斯兰世界也不例外。它成为宗教学者或教义学家所关注并讨论的对象。

刘智的“光”论的基本内容，实际上涉及的也是神光而非普通的肉眼可见之光。可以说，他关于“光”的思想不过是对“真”的自我显化的具体的、形象的描述或例证。然而，刘智在他的著作中，并没有像“真”那样集中地讨论“光”的问题，而是在不同著作的一些章节里，或是与讨论“真”或“真一”的显化、以及有关性理等问题零散、分别地提到它，或是把“光”作为一种神秘因素，使之内在于性理中并在后天、象世的各世代中得到延续直至“至圣”、“人极”而终，或是作为某种譬喻（如太阳、灯等）以它普照的特性进而表明“真”或真一的无所不在、无所不能。这些描述或例证有助于我们认识他关于“光”的基本主张并深入理解他的思想体系。

思想总是有继承性的。前人的以及伊斯兰世界有关光的论述和思想对刘智的“光”论具有重要的影响。这是我们要加以研究

的。

“光”

伊斯兰世界对光历来有神秘性的解释。《古兰经》的“光节”经文把真主视为“天地的光明”（24：35），这构成穆斯林学者的奇妙想象。他们通常把那种由无形的天地之光在照射过程中出现的光，称之为“真光”，有的学者称其为“穆罕默德之光”（有的称为“穆罕默德精神”、“穆罕默德灵魂”、或“穆罕默德实在”），亦即人们通常所说的神光。在中国，刘智以前的著名穆斯林学者王岱舆、马注在把无形的天地之光称为“真光”的同时，把由真光照射出来的这种光称之为“余光”，把由余光进而照射的光，则称为“余光之余光”。刘智沿袭了这种说法。他把天地之光，称为真光；真光进而照射之光，有时他称为余光，有时仍称为真光，对两者不再作出区分。问题是这些学者并没有回答无形的真光是如何过渡到现实的人们可见的有形之光的。刘智同样如此。

刘智所说的真光是什么意思呢？

根据刘智的思想，“光”在他那里具有本体论的意义。真光作为“真”的另一种说法、另一种表现形式，乃宇宙万有之本原。他在讨论先天“六品”时，就已经把“首显”比喻为真光乃“真”所固有的一种“本明”、或照明本能。“次显”则是光的照明本能的显现、即光的照明。赖于光的照明，届时宇宙万有得以产生（见前）。他说：

> 用与体未分之时，曰首显。用与体始分之时，曰次显。首显如火之本明，明与火一而未及于远。次显如火之外光，光虽不离于火而却能无所不照。（《天方性理》，卷一，作为）

在刘智那里，“光”内在于“真”之中；它是“真”在自我显化过程中尚未显现的一种固有的照明的本能。只有当“真”分

别显化为体与用、真一与数一之后，这种照明的本能才由潜在变为现实而得以显现。刘智在表述“真”自我显化为宇宙万有过程中，当数一、或者说，当至圣之性显化出来后，让数一来完成其后的显化、这时“真”的自我不再参与显化。这就是为什么他极其重视数一作用的原因所在。这里，数一也就成为“光”得以“无所不照”的关键；没有数一的进一步的显化、没有他作为“代理”的作用，不仅“真”的自我显化无法完成，而且“光”也无法普照一切。数一由“真”显化而出后，先天后天、理世象世的宇宙万有再由数一这一“代理”来实现其后的显化，而宇宙万有又需经过“代理”返回到“真”那里去。他是这样说的，

> 至圣之性，即真宰之自为首显者也。其名虽曰至圣之性，而其实即真宰之知能德性也。自至圣之性之下，其依次而分著其品第者，皆从此一性之余光而得各有其性也。……诸品之性，发露于形色之后。数穷理极，万有归根。仍必尽返而入于至圣之性，乃得以因至圣之性而归于真宰之本然。此至圣之性所以为万性之始终也欤。（《天方性理》，卷二，性品）

这里，刘智不过是向人们表明：其一，他在这里所说的“光”，相当于“至圣之性”之所余；或者说，他是把“性”与“光”同等看待的。其二，他把前述的数一的代理作用，以“光”来形象地予以说明。

刘智认为，真光能使物体得以产生、发展、完满、具有能力……。因此，能否获得真光之照射，是物体是否存在、是否完善、有无能力……的标志。这也就是他要表述的关于一切源自于“光”，一切皆为“光”的照明、照耀的产物的思想。离开了“光”，一切皆无光明、皆为黑暗。换句话说，一切皆不存在。他以灯为例来说明这一思想。他说，灯需要种种与灯照明有关的“机油盏罩”，即灯机、灯油、灯盏、灯罩，才能使灯真正发挥其为灯的作用。如果灯没有灯机、灯油、灯盏、灯罩等灯具，灯就

没有依附之具而无法照明，它还不能称之为灯；反之，如果有了灯具而未点火使之照明，这不过是仅有灯具而已，这也不是真正意义上的灯。他进一步指出，如果有了灯具，也点了火，这同样有一个照明的亮度问题。灯光亮还是不亮，这与灯具有关。就是说，机是否“端正”，油是否“澄清”，盏是否“莹洁”，罩是否“透亮”，灯具的这些条件好坏与否，直接与灯的亮度有关。只有既有了灯具，同时机也端正、油也澄清、盏也洁净、罩也明亮，点火后能照明的，这才是真正意义上的、发挥了其为灯的作用的灯。正如他所说的：“夫是以内照不朗，外照不彻，盏内之光亦不尽乎其光之盛也，而又何以望其能照物于远也！”[①] 只有灯具本身是好的，点火后的灯才能是亮的；只有“机油盏罩，各尽其妙，而又附着以灯，则灯岂有不烛物于远者乎！”[②] 因为“晶盏之妙，在于莹洁。油之妙在于澄清。机之妙在于端正。罩之妙在于透亮。灯之具无所不妙，而其灯之妙，更妙于前此百倍矣”。[③] 刘智举灯为例无外乎是要说明以下四层意思：

其一，灯机、灯油、灯盏和灯罩构成灯具；灯具，本质上，不过是“真”的自我显化或产物。

其二，灯之所以为灯就是因为它既有灯具又有某种外在于灯具的、比灯具更为本质的东西存在；这个更为本质的东西就是真正意义上的“灯”。因此，灯具并不是灯，它不过是使“灯”得以体现其为灯的某种工具而已。这个外在于灯并使灯得以照明的东西不是别的，正是真光。离开“真”，任何灯具皆不存在；离开真光的照射，灯具毫无作用。

其三，可是，真光为显示真光自我的万能，需要像灯具一样

① 刘智：《天方性理》，卷四，人极。
② 同上。
③ 同上。

的载体、需要以它物来体现其为真光之“妙”。这个载体不是别的，正是真一这一真体自我显化之物。在理世，他是数一、是至圣之性、是“代理”；在现世，他是以肉身形式体现的“至圣”、“是真主的使者，和众先知的封印”（《古兰经》33：40）。

其四，由“真”显化出灯具后，再由源自于“真”的真光的照射，这样才有真正意义上的光明，灯具也才能真正发挥其为灯具的作用。

刘智的“光”论真正要表述的基本思想是：真主是光，是真光；真光照射产生的光，即通称为“穆罕默德之光”的光，是一切光所从出；一切光皆为此光的余光。就“光”而言，它是作为伊斯兰教创立人穆罕默德的本质而被创造出来的，这一本质先于先天、理世的一切性理以及后天、象世他自身的肉身和万事万物而存在，是真主最初的创造。就是说，穆罕默德不仅是现世的、以肉身形式体现的“至圣”、“是真主的使者，和众先知的封印”；而且更为重要的是，他在前世是以无形的、精神的、理念的，或者说，神光的形式存在。他在后天是使者中的最后者，是先知的“封印”。可是，他在先天却是一切余光、性理的原始者；先天的一切性理，皆为“穆罕默德之光”的余光，或余光之余光。他是这样表述这一思想的，

> 真光者，极乎其妙者也。极乎其妙者至，则妙者妙而妙之具总成其为无所不妙而已矣。（《天方性理》，卷四，人极）

可见，真光是一种极端奥妙的东西。正因为真光以数一、即以至圣之性或穆罕默德的本质为载体并使之相合，这也就使他成为后天的“人极”了。

显然，刘智所说的“光”、或真光，完全不同于现代科学所说的光。现代科学表明，通常人们能看到的光，或者说，作用于人的视觉的光，主要的光源来自太阳的光线。这种光线是一种电磁波、一种运动不息的能量；光既是一种光的粒子（光子）又是

一种波动，是粒子与波动的结合和统一。他所说的“光”的含义，实际有二。一为本体论含义上的光。这个“光”亦即是“真”或真宰，称之为真光；二为宇宙进化论含义上的光。这个光亦即先天和后天的宇宙万有的本质、或性（在人为性，在物为理）、或灵、或命、或余光、或余光之余光，如此等等。刘智有时也会用“灵”、“继性”、“性”（含人性、物性、禀性）等概念，来替换“光”或真光借以阐述他的思想，这就构成他的“光”论的基本主张。

五十世传光说

五十世传光说是刘智的“光”论的基本主张之一。

刘智关于神光的首先一个思想即五十世传光说。根据他的性理学说，“真”的显化经过先天、理世的一系列阶段，而至后天、象世的人祖阿丹；由人祖阿丹而有穆罕默德。所谓“五十世传光”，即指神光由人祖阿丹逐代相传，先后经十世孙努海、二十一世孙易卜拉欣、三十七世孙纳咱尔（古来氏）、四十七世孙尔穆立（哈希姆），直至传给穆罕默德本人，从而“终五十世之传光”。[①] 他说：

> 阿丹，天下万世人之初祖也，粤自真主以六日化成天地万物，第七日造化人祖阿丹。四行之精为身，真一之性为灵。阿丹生而天下万世人之形、理皆秉赋于其身性，绪结中矣。惟至圣之元形独见于阿丹之额：形如宝珠，明如日月。阿丹肋生好娲，配为夫妇。既受圣孕，宝光传于母胸，爰生施师，宝光见于施额。维时真主敕命阿丹誓约施师曰：“敬哉斯光，人天之粹。修尔躬，肃尔容，只奉予命。择配惟廉，入室惟洁，既

① 刘智：《天方至圣实录》，卷二。

娠不再。谨乃动，慎乃食，肃乃居住处，不念不正，不思不道。汝其明言告尔妇，汝其明言告尔子。子子孙孙，服膺成命，传继罔替，汝暨汝父、汝子孙将必蒙其休福。”复命天神属笔，阿丹为证，立约书，子孙传递。凡额戴圣光者受约书。（《天方至圣实录》，卷一，至圣源流历代传光记）

根据他的说法，在阿丹的后裔中，并不是每个人都赋有神光。只有穆罕默德的男性直系先祖才有资格受约书、他们的额上才有神光。在他看来，阿丹虽然是穆罕默德的“初祖”，但阿丹本身却是“穆罕默德之光”的“余光”。或者说，“穆罕默德之光”作为真主造化的最初的存在，尽管这时还处于精神的、理念的形式，但他却是五十世之光得以传递的基础或精神始祖。离开这一精神的、理念的“穆罕默德之光”的存在，宗教所宗奉的圣人不仅在前世的灵性无法显化，而且他们在现世的肉身也无法生存。他说：

穆罕默德，至圣也，其灵妙为一切灵妙之祖，十二万四千有奇之圣，皆禀其余光者也。十二万四千有奇之圣，不尽生于天方，而穆罕默德实居领袖。理定于一切群圣之先，身生于一切群圣之后，集众圣之道法而折衷之，以归于中，人与神皆受其裁成焉。（《天方至圣实录》，卷首，穆罕默德纪）

他又说：

至圣之灵，卓出于天地未有之先，为万有理性之宗。至圣之身，挺生于天地既全之后，为万世圣人之果。是故天地之大，莫不胥其孕育而成有；万圣之灵，莫不禀其阴应而得生。是故其形为阿丹嗣，其灵为阿丹祖。其教统万教而皆备，其法集万法而观成，其道卓越万道而中正，与日月同光，与天壤同久。（《天方至圣实录》，卷首，至圣篇）

这一“五十世传光”说，真正要表明的思想是：在世统、国统、道统和化统的“四统”中，世统、国统和道统均始自阿丹，

终于穆罕默德；而在化统中则不同，至圣则兼及两世，既以“穆罕默德之光”（或继性）始，又以穆罕默德肉身止。他“继真主之命而开造化之始，立人道之极而成品物之终”。[①] 阿丹不过是处于两者之间的一个中介。由于在先天、理世里，宇宙万有性理的宗脉均源自“继性”（即“至圣”之性）或神光；在后天、象世这一层次里，“至圣”则是宇宙万有和“万世圣人之果”，教、道、法均以“至圣”的降临而集大成。因此，刘智极其强调穆罕默德在上述“四统”中的地位和作用，认为“圣即光”、“圣即统”、“圣即道”、“圣即化”。

珠丸神光映像说

刘智的“光”论的第二个基本主张是珠丸神光映像说。

《古兰经》经文多次谈到真主以土造化人祖阿丹并赋予他的灵魂。经文是这样说的：

> 当时，你的主曾对天神们说：“我必定要用黑色的黏土塑造人像而创造人。当我把它塑成，而且把我的精神吹入他的塑像的时候，你们应当对他俯伏叩头。”（见《古兰经》15：28、29。参见38：71、72等）

可是，人们并不满足于这一概略性的描述，期望有更为生动、具体地论证并叙述这一问题。由此产生出种种极其丰富的想象。刘智的神光映像说，可能即此类神奇想象之一。神光映像说是刘智在注释马注《圣赞》的基础上予以阐述的。马注的《圣赞》中有这样两句话：“泥丸毓秀，仙树登名。感神光于鼻祖，肇元命于先天。”[②] 刘智对这两句话所做的注释内容大致如下。

---

① 刘智：《天方至圣实录》，卷二。

② 马注：《清真指南》，卷七。

他说：

人祖阿丹被造化时，他的前额上嵌有“宝光”。此宝光即至圣的“元形”。人由一点种子繁殖而生。人的种子是普通的泥土，唯有至圣的种子源自天堂的香泥。普通亿万人的种子都藏在阿丹的脊背里，唯有至圣的一点种子嵌在称作“泥丸宫”的额头上。阿丹降生后，历游诸天，看到天额上写有“穆罕默德是主钦差”的字句，不知穆罕默德是谁。于是真主就说：他是你的后裔，万千圣人的领袖。阿丹想见其人，真主又说：他的元形就在你的身上，举指可见。阿丹举起食指，额上的泥丸之光映在指甲上，遂见到圣光，即穆罕默德的元形。①

可见，神光映像说不过是在进一步赞颂穆罕默德，表明他不同于凡人。

世人之元形皆函于祖、父之脊背，独至圣之元形见于父、祖之面额。夫首为一身之尊，额为一首之尊，则其赋形处至贵也。

至圣之元形见于阿丹之额，至圣之元理位于九天之额，至圣之尊名列于阿而实之额，何莫非至贵者耶？（《天方至圣实录》，卷首，至圣解）

为了说明“至圣”不同于凡人，他从十个方面（即聪明、道德、行持、富贵、子孙、神通、慈爱、声名、根元、归结等）论述了这种区别，② 结论集中于一点，即他“不以一己之归结复命为归结，而必总古今之人神万物皆以致之归结之地。散而为万，合而为一，此真宰之事也，而皆自至圣一人操之。则其归结也一真宰之自为归结矣。至圣之始终本末，其可得而纪载者此也，其

① 刘智：《天方至圣实录》，卷十七，至圣赞。
② 同上，卷首，天方至圣本末行略。

可得而扬扱（音 cha，意为颂扬、彰显）者此也。”[①] 所谓归结或复归问题，后面还将讨论。

刘智在《天方典礼》中，也阐述了这一内容。他说：

> 至圣之灵，卓出天地未有之先，为万有理性之宗。至圣之身，挺生天地既全之后，为万世圣人之果。天地，譬如一株大树，至圣其种也，又其果也。果与树，不二也。是故天地之大，莫不胥其孕育而成有；万圣之灵，莫不禀其荫应而得生。是故其形为阿丹嗣，其灵为阿丹祖，其教统万教而备，其法集万法而成，其道卓越万道而中正，与日月同光，与天壤同久也。经谓凡欲识至圣者，先须认其宗派。此至圣之宗派也。至圣之感应，莫可数穷，而其超越前圣者，可以万计。若珠丸毓秀，肉印光莹，感神光于阿丹，……皆感应之微末，而亦前古圣人之所未有也。（《天方典礼》，卷五，五功篇）

这里说的“珠丸”即前述的泥丸，或“至圣身形种子”。“珠丸毓秀”即指此种子不是藏于其祖之“脊”，而是显现在他的历代祖先之“额”。当其“母既孕而父额之珠丸隐焉”。[②] 这里说的“肉印光莹”，是指“至圣生有肉印，见于胸膛”，并印有“天使之文”。[③] 这里说的“感神光于阿丹”，是指“阿丹先觉至圣之德之贵，每一念及，遂有白光自额出，以示神应。”[④] 尽管这种种说法有某种牵强附会之感，但仍可看出其想象力之丰富。

人性品第等级说

刘智的“光”论的基本主张之三是人性品第等级说。

---

① 刘智：《天方至圣实录》，卷首，天方至圣本末行略。
② 刘智：《天方典礼》，卷五，五功篇。
③ 同上。
④ 同上。

如前述，在刘智那里，人之“性”，物之“理”，亦即是光。他说：

性者本然之所自显也。（《天方性理》，卷四，障碍）

先天之性，凡十有四品。至圣之性，即真宰之自为首显者也。其名虽曰至圣之性，而其实即真宰之知能德性也。自至圣之性之下，其依次而分著其品第者，皆从此一性之余光而得各有其性也。此一品之下，以圣性称者三，以大贤称者一，以知称者一，以廉介称者一，善人庸常之性，则又依次而递下者也；鸟兽草木金矿石类之性，又其下而愈下者矣；溟渣之为物也，一切性命之所余，相合变化而成者也。（《天方性理》，卷二，性品）

在他看来，人有性，物有理。人性，即人的本性。人性源自真光的照射。由于“至圣之性”，即“真宰之自为首显”，至圣之性亦即真光之显，“其实即真宰之知能德性”；以后，皆为“此一性之余光而得各有其性”，亦即“穆罕默德之光”的余光照射的结果。先天的这些人性，决定后天的人的品性等级。他把人的本性分为九等（“人区九品，道宗一脉”），并赋予不同等级的人以各自的知能特性。他指出：“至圣为浑同知能”、“大圣为任用知能”、“钦圣为顺应知能”、“列圣为显扬知能”、“大贤为希望知能”、“知者为体认知能”、“廉介为坚守知能”、“善人为循习知能”、“庸常为自用知能”，[①] 如此等等。

同一人也，而有九等。圣四：曰圣，曰钦圣，曰大圣，曰至圣。次于圣者，曰大贤，曰知者，曰廉士，曰善人，曰庸常。等虽不同，而其归宗一也。圣，行教者也。贤，弼教者也。知，传教者也。廉、善、庸常，守教者也。不能行之，则弼之；不能弼之，则传之；不能传之，则受之，则遵而守之，

① 刘智：《天方性理》，卷二，知能。

以之复命归根，无歉于心，斯无负此人矣。（《天方典礼》，卷一，原教篇）

根据刘智的思想，“穆罕默德之光”照射的过程，有先后之分，前述各性距离真光的远近和受到余光照射的程度，也就大有区别。他们分享到的余光的程度也就有多有寡。显然，先照射出的余光（性），离真光近，其光度强，其品性就高一些，也接近至圣一些；其后不断照射出的余光，它们离真光也就愈来愈远，其光度逐渐减弱，因而享有此种余光的人的品性也就逐渐地较之先照射的余光要逊色一些。这是就先天、理世说的。按照他的先天、理世为后天、象世的原型的思想，刘智确定了后天、象世的人与先天、理世各人的性理相应的品性等级，指出他们分别隶属于圣、贤、智、愚，以及他们在信仰上的顺、逆；而人在信仰上的顺、逆，又进而决定了他们在后天的善、恶、公、私、邪、正、忠、佞。就是说，人在后天的种种行为表现，是好还是坏，与他在先天获得的真光照射的程度有关。尽管刘智没有以宿命论的观点来说明人在先天已具有的本性，在后天是无法更改的；而是在一定程度上主张人有主观能动性，亦即他所说的“圣贤智愚之分也，半以天定，半以自由。”① 但是，从总的方面说，他强调的仍然是“天定”；他允许人在后天的自由，仅限于“天定”范围内的自由。允许人有此种自由完全是有其宗教目的论的。

至圣人极说

根据刘智的思想，作为后天的至圣，穆罕默德又称之为“人极”。他说：

人若灯具，真光其火。不获真光，徒为人具。人极大全，

① 刘智：《天方性理》，卷四，圣凡。

无美不备。既美其形，复美其妙。(《天方性理》，本经，第四章)

惟法圣功，修身以礼，明心以道。尽性复命，全体归真，本然独湛。大用全明，是谓人极，乃复初心。(《天方性理》，本经，第四章)

极之为言至也。谓人之所以为人之妙，至极而无以复加也。妙之外更有妙于此者，人亦不可以言妙，妙亦不可以言极也。妙之外更无有妙于此者，人之妙乃为至极而无以复加也。……而若真光未至，则但有其妙之具，而犹非所以极乎其妙也。(《天方性理》，卷四，人极)

何谓人极？人极亦即完人。刘智所说的完人，既不是儒家的纯粹伦理道德意义上的理想完人，又非道家的自然无为的修身养性和释家的精神超脱的清心寡欲意义上的理想完人。在他看来，人极则是指能获得真光完满照射者；无论他在先天，还是后天，他的五官、身体、五觉、心、智、性、德都是“大全”的、完满的。刘智所说的这样完满、理想的完人，实际上，只有至圣一人才符合上述条件。这里，刘智强调的其实是外因论，即至圣如无真光的照射，也只是“徒为人具”。由于“圣人以继性为性者也”，换句话说，他所获得的光照（或性）直接源自真光，而其他人所获得的光则是真光之余光、或“穆罕默德之光”的照射。这就是他得以成为人极的原因。为了说明至圣所获得到的光是真光，他说：

继性者，浑同于真宰之本然，……先天之浑同，浑同于虚寂；后天之浑同，浑同于实践。(《天方性理》，卷四，圣功)

本性者，本乎先天之所分与，而无美不备者也。……本性与继性，与真宰之本然，有次第而无彼此。由真宰之本然而有继性，由继性之分与而有本性，是其所为次第也。……其光之所通，无不贯彻。(《天方性理》，卷三，本性)

“至圣”作为真宰在先天、后天的代理，他在各个方面皆“浑同于真宰之本然”，皆“其光之所通”。“天地上下，人物表里，皆本然之所流行也。而惟圣人能实践以趋其境”。[①] 其他人（包括前述的大圣、钦圣、列圣）则不可能做到。他用人人在先天均可获得的知能本性说明这一点。他认为人之本性本无差别，只是由于各人在后天的爱恶、以及各人复归“真”境的意志决定了他们在后天的日常生活和精神修炼如何；进而认为他们不同于至圣的真正原因，在于他们没有完全应用其知能本性。他这样说道：“人人具有此性，即人人具有此德，具有此力，具有此无不贯彻之光。但其显有全与不全耳。查密（即加米）氏曰：人性无所不知，无所不能。其有所不尽其用者，人之不尽其用耳，而非知能有全与不全也。”[②] 他还用宗教功修为例，来进一步说明至圣是人极这一思想。他提出，至圣明知众人有很多事情是办不到的，“而又深望于众人之能之也，乃于不能之中，而指示以实践之路”。[③] 这就是他在后天的宗教使命：率领众人归真复命。也是前面所说的，刘智撰写《天方至圣实录》的真正目的在于使人“以明教道渊源之自出而示天下以证道之全体也”。

刘智关于至圣作为“人极”不同于天神、其他圣人和宇宙万有的说法还很多。例如他所说的，“什百千万之圣人，什百千万之天神，皆禀其聪明之余光为聪明，则至圣之聪明复可以意计之乎？”[④]“圣行止坐卧，皆有白光护之。尝夜静顶现白光，照耀如日。”[⑤] 他在登霄之夜“超七万光暗之幔，历九天而上。”[⑥] 如此

① 刘智：《天方性理》，卷四，圣功。
② 同上，卷三，本性。
③ 同上，卷四，圣功。
④ 刘智：《天方至圣实录》，卷首，天方至圣本末行略。
⑤ 同上，卷五。
⑥ 同上，卷八。

等等，这些都是人极所特有，而天神、其他圣人和宇宙万有难以具备的。

光的神秘性

光的主题，在人为宗教中、在它们的神圣经典中，都具有中心的地位。犹太教和基督教奉为基本经典的《圣经·旧约》中，就谈到上帝创造宇宙时，首先创造了光并使光与黑暗分开；光成为上帝的属性的一种标志，借以表明他的显现和存在；光和黑暗在整本经典中，都是象征性譬喻的中心议题。在基督教的《圣经·新约》中，则把上帝称为光；它关于耶稣是光的思想，其根据正在于此。《圣经·新约》中，耶稣以这样的口吻说："我在世上的时候，我就是世上的光。"（《新约·约翰福音》9：5）由于耶稣被基督教徒认为是上帝之子，作为"世上之光"的耶稣的光，也就被认为是上帝之光的反映："现在我们要把从上帝的儿子所听到的信息传给你们：上帝是光，他完全没有黑暗。"（《新约·约翰》1：3）实际上，光在基督教中具有十分重要的地位。光有着伦理规范的含义，是信仰、价值、命运的表现，并成为善良、正义、真实的同义词；反之，黑暗则成为种种罪恶的象征。因而信仰上帝、信仰耶稣，被解释为脱离黑暗和罪恶、趋向光明和正义、接受神光的永恒照耀的表现。

在琐罗亚斯德教和摩尼教中，光同样具有神圣的象征意义，甚至有着基本教义的地位。琐罗亚斯德教把它信仰的善神阿胡拉·玛兹达视为光明；阿胡拉·玛兹达与恶神安格拉·曼纽的斗争，被认为是光明与黑暗之间的斗争。它告诫人们应趋善避恶、弃暗投明。由于该教视火为善神之子，常年点燃圣火，成为教徒崇拜光明的象征。摩尼教关于"二宗"（指光明和黑暗）、"三际"（指初际、中际和后际，或过去、现在和未来）的教义，认为光明具

有善、爱、信、真实、崇高、温顺、智慧……等品性；在世界的创造过程中，黑暗侵入光明并与光明混同起来，光明为战胜黑暗而与之斗争，最终光明战胜黑暗。[①]在佛教和道教中，我们同样可以看到光的神圣性象征。佛教认为光有两种，即一为“色光”、或“常光”；一为“智慧光”。“智慧光”是菩萨修行过程所需经历的十个阶位（“十地”）之一，即其中的第三阶位，称作“发光地”（或“明地”、“有光地”），它“成就殊胜之禅定，发出智慧之光。”[②] 道教则有清澈太空之天有神光自生的说法：

> 清澈太空之天，乃原始法王之体也。空中时发妙音，演三玄大洞之道，音之所至，神光自生，作瑶华、碧华、玉华三色……所谓性空之真色也。有时神光，先发而妙音从之，音中有光，光中有音，光音无量，不可思议。[③]

道教还把神仙比之为光。它设坛祭神的目的，在于祈请神仙，降临坛场。神仙下凡，道教称之为“光降”或“光临”，指的是神仙降临法会。[④]

可见，在人为宗教或它们的经典中，都涉及到光的主题。甚至在人们的日常生活中所说的“沾光”、“借光”，往往是把光看作是某种吉祥、吉利、利益、方便……，并期望从他人那里谋求这类好处或帮助；这同样赋予光以神秘含义。尽管各个宗教以致日常生活对光的理解有所不同，赋予它的含义不同和象征有别，但有一点是共同的，那就是对光的神秘性解释。

在古代的哲学中，尤其是神秘主义哲学中，光同样受到强调和重视。例如被恩格斯称为基督教之父的犹太人斐洛（约公元前20—约公元后50年），他就认为“上帝的本质是无上光明”；在

---

① 任继愈主编：《宗教词典》，上海辞书出版社，1981年，第920、11页。
② 同上，第16页。
③ 《道藏辑要》三，第1214页。
④ 李叔还编：《道教大辞典》，巨流图书公司，第94页。

犹太人的卡巴洛神秘哲学中，“流溢”被说成是“光明之流”，它是“最初原因所产生的结果，流溢出来的世界就像光的流出一样。”[①] 显然，犹太哲学肯定光的神圣和活力，把它与上帝创造世界联系起来，这无疑使人联想起光的流溢不过是上帝创造世界的另一种说法而已。新柏拉图主义奠基人普罗提诺（207—270年）的流溢说的一个基本理论是把上帝称为“太一”，进而把“太一”比喻为光。他认为，万物是“太一”发出来的辐射，“理智是他流出来的，正如光芒从太阳射出一样。”他还认为，“理智的产生，是由于原始本质返回自身，观照自身，它乃是一个能看的看。这向周围放射的光是太一的直观”。[②] 就是说，“太一”的流溢就是“太一”发出的光；光是“太一”的最初流溢物；理智是“太一”的流溢，或者说，是光的产物，并且是光对自身的观照。

像前述的人为宗教一样，伊斯兰教关于光的思想同样极其丰富。《古兰经》中就有“光节”经文表达这种思想。经文说：

> 真主是天地的光明，他的光明像一座灯台，那座灯台上有一盏明灯，那盏明灯在一个玻璃罩里，那个玻璃罩仿佛一颗灿烂的明星，用吉祥的橄榄油燃着那盏明灯；它不是东方的，也不是西方的，它的油，即使没有点火也几乎发光——光上加光——真主引导他所意欲者走向他的光明。（24：35）

除了“光节”经文外，《古兰经》中涉及到光的经文还很多。例如经文说：

> 众人啊！从你们的主派遣来的明证确已来临你们，我已降示你们一种显著的光明。（4：174）
>
> 真主没有给谁光明，谁就绝无光明。（24：40）

---

① 黑格尔：《哲学史讲演录》，第3卷，商务印书馆，1960年，第170、171页。
② 同上，第190、191页。

故你们当信仰真主和使者，和他所降示的光明。(64：8)

这里所说的光明亦即源出于光的照明。真主是天地的光明，光照耀之处，就有光明，而无光照之处，则是黑暗一片；所谓能获得光明者，或者说，能受到光的照耀者，乃是受到真主之光指引的人。显然，这是指真主的信仰者、崇拜者，而不是指那些非信仰者。

根据《古兰经》的上述经文，在后来得到发展的伊斯兰教义学中，光则成为安拉的九十九种美名之一，它也被认为是安拉的一种德性（属性）。真主是光，真主作为光必然向四方照射并为世界带来光明。因此，在伊斯兰教中，光同样具有种种象征性的、甚至是神秘的含义和解释，一切灵气、善良、吉祥、智慧、知识、真理、神智、生命、正义、美满……，都被视为是真主之光的照明或显现。同时，作为天启语言的《古兰经》，由于它被认为能引导人们走向光明，光也成为它的五十五个名称之一。[①] 可是，在伊斯兰教的早年发展过程中，特别是在教派滋生以后，各个教派为取得更多的信徒，仅仅说真主是光、是光明的渊源，并不能满足某些人的精神需要；同时，它也不适应当时教派斗争的实际需要。他们期望能把光与他们所信赖的、甚至是所崇拜的、具体的人联系起来，使这些人作为光的体现者而存在、而活动。这样，光就被解释成为一种神光、甚而说成是一种神性，在伊斯兰教中逐渐普遍起来。首先，这种思想在十叶派中得到了发展。

据传，最早提出神光的是库法诗人库马伊特（682—743年）。他在歌颂穆罕默德、阿里及其后裔的颂诗中，提出了神光通过

① 如《古兰经》称："我这样启示你从我的命令主发出的精神。你本来不知道天经是什么，正信是什么；但我以天经为光明，而借此光明引导我所意欲引导的人。你确是指示正路者。"(42：52)

"阿丹"并通过穆罕默德照射到阿里和他的家族的思想。库马伊特作为十叶派的教徒，他的颂诗显然是要表明阿里家族是神圣家族。十叶派的第五世伊玛目穆罕默德·巴基尔（676—743年）明确提出安拉创造的最初存在就是穆罕默德及其家族；他提出，他们是安拉面前的"光的幻影"、"光的影子"。继十叶派之后，"穆罕默德之光"的思想在逊尼派的思想家中也开始得到了发展。例如著名的逊尼派经注家、大苏非图斯塔里（818—896年）在注释《古兰经》的下述经文时表达了神光思想。经文称："他确已见他二次下降"。（53：13）图斯塔里对这段经文作了如下注释，他说：

> 真主意欲创造穆罕默德时，他从自身的光中使一束光显现出来。这束光在真主面前并向他——至尊者叩拜。真主在这束光叩拜时，创造了强大的、像水晶玻璃一样的光柱，那就是内外透明的光柱。①

图斯塔里关于真主从自身的光中射出一束光的想象、关于光柱的想象、关于"人祖"阿丹的本质（即"性"）、关于自他以来的诸先知的本质（或"性"）以及关于宇宙万有的本质（即"理"）等都是这一光柱的产物的想象，这大致勾划出后来的"穆罕默德之光"思想的基本轮廓。从他对这段经文的注释含义看，他无外乎要说明穆罕默德接受天启时，是他第二次"见"到真主；这次他是以活生生的肉身形式"见"到真主。而他初次见到真主，则是以光柱，或者说、是以非肉体的、精神的形式见主。神光思想正是为说明这一点而设计出来的。前述刘智关于"光"的思想，其渊源之一显然与此有关。

实际上，在伊斯兰教的哲学和教义学著作中，有关光的主题是经常被提及的；而与光有关的思想更为一些学者所讨论。大神

① 杰哈德·鲍尔林：《古典伊斯兰教的神秘幻觉》，纽约，1980年，第149页。

秘主义者、“伊斯兰教权威”安萨里（1058—1111年）对“光节”经文同样有他的神秘主义注释，即著名的《光的壁龛》。在该书中，他从心理学和宗教神学两个不同的侧面，对光、对光与自然界、与肉眼、与理智、与先知、与超验体、以至于与真主的关系作了讨论；他认为光可以是肉眼之光，也可以逐级地升为理智之光、先知之光、超凡之光等。他提出，理智之光较之肉眼之光更值得称之为光。由此类推，他指出“只有真主是实在的、是真光；除他之外，再没有光”。同时，他还以人的灵魂发光的不同等级，即感觉灵魂、想象灵魂、理智灵魂、推理灵魂和超验的先知灵魂与“光节”经文中提到的壁龛、灯台、玻璃罩、橄榄树和油等相对应。他认为，壁龛、灯台、玻璃罩、橄榄树和油等不过是某种象征性的比喻。他从内在的和外现的两个方面，讨论它们与光的关系，并由此得出光意味着“正确指导”的结论。他还对称作“七万道光与暗的帷幕”的圣训作了注释。他把人群分为三类，他们分别生活在纯暗无光的、光与暗混合的、以及纯光的环境里。显然，他的意思是能真正获得真光的指导者并不多。[①] 在安萨里以后，被阿尤布王朝（1171—1250年）埃米尔、抗击十字军东侵的英雄撒拉丁（1138—1192年）处决的苏哈拉瓦迪（1153—1191年）也阐述了有关光的思想。他以照明哲学而闻名于伊斯兰世界。他在《照明的智慧》中所表述的光的思想，即关于真主作为至上的、绝对的光的思想、关于光是宇宙万有之本源的思想、关于宇宙万有由不同程度的光与暗所构成的思想、关于一切物体均赖于这一绝对之光的不同程度照明而存在的思想等，使他成为照明学派的奠基人。法里德丁·阿特尔（？—1220年）在他的诗句中提出：

---

① 安娜玛利亚·席密勒：《伊斯兰教的神秘性》，北卡洛里纳大学出版社，1983年，第96页。

灵魂源自绝对之光，再没有
别的什么。
此光亦即穆罕默德之光，再没有
别的什么。①

他以后有著名的苏非诗人欧麦尔·本·法里德（1181—1235年）关于“穆罕默德之光”的诗作。该诗作宣扬与主合一的思想，可配乐歌唱。大神秘主义者伊本·阿拉比（1165—1240年）对“完人”思想的论述、关于“穆罕默德实在”的表述，以及神秘主义诗人阿布杜·凯里姆·吉里（1365—1415年，一说是于1400—1417年之间去世）的《完人之书》等，对神光思想的发展都起了重要作用。

人们的思想总是具有一定的继承性的。伊斯兰教以前的人为宗教，尤其是犹太教、基督教、琐罗亚斯德教和摩尼教，以及它们以前的古代哲学，尤其是新柏拉图派的哲学，关于光的思想或学说，在一定的程度上对伊斯兰教有着重要的影响。这使得伊斯兰教同样重视光的象征性含义，尤其是在苏非派那里，光的含义得到了神秘性的解释，并具有重要的意义。

应该指出的是，伊斯兰教关于光的思想、尤其是苏非神秘主义关于神光的思想，对中国伊斯兰教直接产生影响的至少有前面提到的几本苏非著作。由于刘智思想在孕育和形成过程中，正是苏非神秘主义在中国流传的时期。他在接受前人关于光的论述，在他的思想中含有这方面的影响则是不可避免的。也是毋庸讳言的。刘智的“光”论，是他整个思想体系的一个重要组成部分，不能把它与其他思想割裂开来。

① 安娜玛利亚·席密勒：《伊斯兰教的神秘性》，第215页。

第五章　“性理”论

“性理”论讨论的是人性和物理问题。在刘智那里，“性”实际上指的是事物的本质。刘智所说的“性”，主要是指人性而言；不过，他有时把人之“性”和物之“理”二者合称为“性”，有时称之为“性理”，有时又将二者区分开来。由于刘智的著作中主要讨论的是人性问题，这里将着重讨论“性”而适当地涉及到“理”。

人性问题是古今中外一些哲学家都曾论述过的问题。在中国哲学史上，关于人性问题就有多种主张，如孟子的性善论、荀子的性恶论、告子的性无善无不善论以及性可以为善可以为不善论、有性善有性不善论等不同的主张。[①] 在西方哲学史上，古希腊的伊壁鸠鲁认为人的本性是善良的，寻求感官的快乐和幸福是人的最高目的。亚里士多德提出人类在本性上是政治动物。[②] 与人性相关联的是灵魂问题。范缜的《神灭论》反对灵魂不灭说。古希腊的毕达哥拉斯主张灵魂不灭和转世；柏拉图以灵魂不灭和转世作为知识来源于回忆的证据，并认为灵魂的高低之分乃人的三个等级的心理依据；亚里士多德主张灵魂有高低之分，并在此基础上提出最高级的理性灵魂是不朽的；新柏拉图主义则视灵魂

---

① 任继愈主编：《中国哲学发展史》，人民出版社，1983年，第326—333、705—711页。

② 冯契主编：《哲学大辞典》，上海辞书出版社，1992年，第18页。

为神之流溢。①

穆斯林学者关于性理、人性、灵魂的问题的主张，都是根据《古兰经》的有关经文阐述的。《古兰经》说："当时，你的主曾对天神们说：'我必定要用黑色的黏土塑造人像而创造人。当我把它塑成，而且把我的精神（Rūḥ）吹入他的塑像的时候，你们应当对他俯伏叩头'。"（15:28—29）《古兰经》还明确指出真主把他的"精神"（Rūḥ）吹入他所造的人的"体内"。（38:71—72）这里说的精神（Rūḥ）有时亦译为灵或灵魂。由于伊斯兰教兴起之际，尤其是苏非神秘主义在发展过程中，受到新柏拉图主义的影响，因而穆斯林学者很自然地把人的灵魂与真主联系起来。就是说，人的灵魂根源于真主。这同中世纪西方基督教世界把人性归结为神性是一样的。刘智则在他的著作中把灵魂译为"性"以与中国的传统概念相一致，并把"光"、真光、神光、人性与灵魂视为同一。他关于性的思想中，既有国外穆斯林学者的影响，又有中国传统文化的痕迹。刘智把中外思想家的有关主张有机地融合起来，在他的思想体系中形成极其丰富多彩的内容。

"性"和"理"

什么是性？什么是理？刘智在谈到"真"自我显化的第四和第五层次时，认为性理在宇宙万有中分别为人神鸟兽和天地万物之本原。性理源自性智、性智源自知能，此知能即真宰自我的知能。他说：

> 性即大用中所谓知之所化也，智即大用中所谓能之所化也。性智即真宰之知能也。此性为千古一切灵觉之首，此智开千古一切作用之端。性智二者，代行造化之本领也。后此凡属

① 冯契主编：《哲学大辞典》，第883页。

有灵之物，皆根此性而始，人神鸟兽之类是也；后此凡属有为之物，皆根此智而始，天地万物之类是也。（《天方性理》，卷一，真理）

首显大命中之本然，曰：性；曰：智。此之所谓性者，根于大命中之性而起，人之所以然也；此之所谓理者，根于大命中之智而起，物之所以然也。人与物之所以然，皆同出于一原，无有别也。乃物之所以然，则称之曰理，人之所以然，独称之曰性者，何也？性则其灵觉者也。称其灵觉以别于物也。性者，人之所以然也。（《天方性理》，卷一，性理）

性者本然之所自显也。（《天方性理》，卷四，障碍）

在他的思想模式中，已经讨论过“真”在自我显化过程中的不同层次。大用和大命本身是“真”在显化中的不同称呼。这里，大用中的知能化为性智、大命中的性智又化为性理，性智、性理都是真宰的本然的自我显化。此性即人神鸟兽之所以为人神鸟兽的原因，此理即天地万物之所以为天地万物的原因。人之性和物之理，虽然都源自真宰的本然，虽然它们本身又分别是人神鸟兽、天地万物的本原；可是，作为宇宙万有的人神鸟兽、天地万物，从本质上来说，它们同本、同原，是同一的，只是在表述上有所区别而已。这种区别在于源自性的人神鸟兽具有灵觉，源自理的天地万物则有作为。可以用下列图式表示“真”的自我显化的程序：

“真”{知—性—性（开一切灵觉之首）—有灵之物（人神鸟兽）
能—智—理（开一切作为之端）—有为之物（天地万物）}宇宙万物

在他那里，性理两者本身是同一的，只是表达的方式有所不同罢了。这种同一的基本点在于性理是先天的、无形的，宇宙万有则依各自在先天的性理而被衍化出来，或是成为有形的人神鸟兽，或是成为有形的天地万物。换句话说，宇宙万有依据他们各自在先天的原型而被造化出来。由于刘智根据前人的传统说法，

即关于真主造物，本以为人；真主造人，本为认主之说，他在《天方性理》和其他著作里，或者说，在他的思想体系里，有关性理问题的阐述，集中讨论的是性而不是理的问题。同样的，他所说的灵觉在人神鸟兽之间也有所差异，这种差异乃是人之所以为万物之灵的原因。因此，他所讨论的不是一般的性的问题，而是人性问题。

人　性

人性问题在刘智的《天方性理》中居于核心的地位。因为：

人之性，浑含一切所有之性，是以人为万物之灵也。自先天之理论之，人之所以为人，乃一切理气之种。即元气亦从此种而发。自后天之理论之，人之所以为人，乃一切理气之果。元气自分阴分阳，直贯到底，亦无非为此果而始有诸凡之发露也。后天之果，即先天之种也。（《天方性理》，卷一，人）

既然刘智把先天的显化归结为性理，性理之中，人性“浑含一切所有之性”。可见，人性问题在他的思想体系中的极端重要性。刘智把人性看成是先天“一切理气之种”和后天“一切理气之果”，这很自然地要涉及他所说的人性的含义是什么？根据他的思想，人性可以从狭义和广义两个方面来理解。

从狭义方面说，人性就是人的本性。他说：

人性者，人于先天而各得其所分与之性也。此性不远于继性，而但因其先天之有分，则其名与义，遂不觉其微有所别矣，是谓本性。（《天方性理》，卷三，灵性）

本性者，本乎先天之所分与，而无美不备者也。（《天方性理》，卷三，本性）

本性者，人所各具之性也。（《天方性理》，卷三，继性）

主宰者，万化所自出，而吾心性之本原也。由主宰之显

著，而有我之本性，由本性之赋畀，而我得以为万物之灵、此先天之事也。（《天方典礼》，卷一，原教篇）

在他看来，人的本性源自先天，是在先天获得的、“无美不备”的品性。有时，他也称其为灵性。可是，由于各人的人性是各人于先天就分别具有的一种品性，尽管它继真主首显之性（继性）而存在，但各人“所分与之性”不同，他们的品性也就有所区别。如果说，人在先天所分与之性有所区别，完全是由于人性在先天所受光照程度的不同而使各人的品第等级有某种差异的话；那么，决定人性在后天差异的，不仅是由于先天所获之本性，还由于人之本性决定了的在后天所受环境的影响。这里多少有点俗话所说的“本性难移”的命定论的味道。

但不管怎么说，他认为正是人的本性决定了人之所以较之天地万物或是神灵鸟兽具有得天独厚的、成其为万物之灵的原因。

就广义方面说，人之所以为人，除了人有体窍外，人还必须吃喝、爱欲、思索、运动……。按照他的说法，如果把这一切都说成是人性的话，似乎又过于笼统；因此，上述的人性不过是人于先天所获得的品性的一部分。具体区分起来，人还可以有其他的品性。这些品性是：

灵活者，人之所以为人之性也。其性一本而该含六品。一继性，二人性，三气性，四活性，五长性，六坚定。坚定不名为性，以其同于金石之性，无生发故也。（《天方性理》，卷三，灵性）

刘智从广义上理解的人性包含六个层次的品性。就是说，除人性外，还包括继性、气性、活性、长性、和坚定（性）等品性。对此，他分别作了说明：

继性者，继真宰之本然而有者也。真宰之性，无有开其先者，但有继其后者。此性则因真宰之本然以为本然，故曰继也。此性即真宰之首显而以为万性之本元者也。（《天方性理》，

卷三，灵性）

继性者，真宰首显之元性也。……本性与继性，原非二也。本性未分之先，祇此继性而无本性。继性分与之后，名为本性，而不名继性。（《天方性理》，卷三，继性）

继性，它是作为真宰本然的首显而出现的，或者说，它是真宰最早的光照。这时，惟一存在的是继性，并无其他品性。随着光照的继续，才有称作本性的人性的出现。他说两者“原非二也”，意思是说，“本性与继性、与真宰之本然，有次第而无彼此。由真宰之本然而有继性，由继性之分与而有本性，是其所为次第也。而其实本性之知能，不异于继性之知能、不异于真宰本然之知能。所谓有次第而无彼此也”。[①] 从真宰本然于先天显化的进程来看，如前所述，人性六品的出现有其顺序。可是从后天人性发展的进程来看，其顺序则是相反的、完全颠倒的。他认为，坚定、长性和活性三种品性在母腹中陆续形成，气性在人离母体40日后才显现出来，而本性和继性则于后天与前四种品性相浑为一，并不单独表现其作用。[②]

……灵活为物，包备万性。与种俱存，与胎俱生。随厥形化，而运其机。俟其体全，而著其迹。子吸气血，由脐入胃，而坚定启，是为金性。百体资之，由胃入肝，而长养生，是为木性。吸化资之，由肝入心，而活性成，是为生性。运动资之，自心升脑，而知觉具，是为觉性。外之五官，内之五司，一切能力，皆所资之。是诸所有，四月而成。五月筋骨，为坚定显。六月毛发，为长性显。七月豁达，为活性显。生四十日，爱恶言笑，为气性显。长遵礼节，善用明悟，为本性显。功修既至，穷究既通，理明物化，神应周遍，为德性显。

① 刘智：《天方性理》，卷三，本性。
② 同上，卷三，气性。

德性既显，本然乃全。（《天方性理》，本经，第三章）

这里，刘智为了说明人性问题，他不仅论述了人性在先天的无形变化，而且比较具体地描述了人在后天的有形变化（人体孕育、成长、出生，人性在各不同发展阶段的变化），以及作为小世界的人从有形到无形的变化。尽管其内容具有相当神秘的色彩，但它涉及到母体受精、胚胎发育、体窍表里内外的演变以及人性知觉发展等问题，仍然是有一定意义的。这里需要的是有关人体解剖学、生理学等方面的知识，如果他不是借鉴于当时他所能阅读到的有关著作的话，那就是他的天才猜测了。[①] 刘智从广义上来解释人性，其用心是极其明显的。他完全是为了使人性中的继性和本性同其他品性区分开来。这无外乎是要表明继性和本性属于先天之性；此二性能对后天诸性产生影响，但它们在后天并不直接参与人的生长、发育和人体活动。气性、活性、长性、和坚定（性）等品性虽为先天之性，但它们则伴随着人体在后天的诞生，而在后天参与人的生长、发育和人体活动，这是与继性和本性的不同之处。

人性“机能”

在刘智那里，人性是作为一种精神实体而存在的。它既被认为是一种光，又被视为人体中的灵魂。他对先天的人性到后天才得到真正的显露，以及它们显现程序的主张，已如前述。那么究竟什么是他所说的坚定、长性、活性和气性呢？它们同人性的“机能”的关系又是什么呢？他说：

坚定者，即所以坚整躯体，而不使其解散者也。虽不名性，亦性也。（《天方性理》，卷三，灵性）

① 刘智：《天方性理》，卷三，人始，胚胎，四本，身心，体窍等。

坚定者，金石之性也。生发非其所职。而坚定则确能丝毫不易。坚定显则脏腑之悬系，各就其位，而不至于动摇。气血之流通，各归经络，而不至于陨越。百骨之巨细，各安分寸，而不至于旁溢。通体坚整连束而不得解散者，皆此坚定之力为之也。小世界得力于坚定之性，亦犹大世界得力于坚定之性也。大世界得此坚定之力，则九天、七地，终古不易其位。日星河狱，终古不易其常。造物之所以纲维天地者，纲维之以此也。小世界得此坚定之力，则其通体安整而不易其位，亦犹大世界终古不改其常。坚定之性，又即造物纲维小世界之本领也。（《天方性理》，卷三，坚定）

坚定，或者说，金性，作为一种源自先天的特性，其“机能”在于使大、小世界得以“不易其位”、“不改其常”。由坚定之性而有坚定之力，此力的作用在于使人的躯体赖此在后天得以“坚整连束而不得解散”，它是躯体其他机能得以正常运转的基础。就是说，人在后天离开坚定的“金石之性”，人体是无法生存、活动的。

长性者，即所以生长躯体，自小而大者也。是谓发育性。（《天方性理》，卷三，灵性）

坚定既显之后，则发育之性显焉。发育者，长性也，草木之性也。（《天方性理》，卷三，长性）

长性，即生长、发育之性。刘智也把它称之为“木性”、“草木之性”，所谓草木之性，即认为它具有吸收、消化、保存、排泄四种能力，而人体发育成熟以后，则其固有的“妙种力”和“传像力”随之出现。妙种力和传像力亦即人的传种接代的繁殖、遗传机能。

活性者，附于躯体而以为知觉运动者也。是谓食色性。（《天方性理》，卷三，灵性）

长性既显，活性著焉。前此无知觉，而此际则有知觉矣；

前此无运动，而此际则有运动矣。知觉、运动，起于此际，而其性即以为终身食色之根。（《天方性理》，卷三，觉性）

活性，刘智有时也称为“生性”、“觉性”，它指的是人的知觉和运动机能。这里，刘智表述了一个极其有价值的思想，即认为“活性万物皆具”。他说，表面上看来万物有有知觉者，有无知觉者，有有运动者，有无运动者；其实，寓于那些看来无知觉者、无运动者的物体中的活性，并不为人所察觉。[①] 尽管刘智并不是从现代科学的角度来阐述这个问题的，在他的表达中也不乏神秘主义的色彩。但是，他却回答了，或者说猜测到了万物皆有“知觉”、万物皆能“运动”的问题，而这正是机械唯物论者难以想象的。

气性者，人所禀于后天气质之性也。是谓爱恶性。（《天方性理》，卷三，灵性）

气性显则知爱恶，爱恶二者，浅视之，不过七情六欲之总称。扩充之，实为出凡作圣之本领。……气性者，顺承本性之用而以为用者也。（《天方性理》，卷三，气性）

气性，刘智有时也称它为“灵性”。作为人的一种爱恶、情欲之性，气性虽是后天发展起来的，但它的根源仍在于先天。“气性之所能为者，皆本性之所欲为者也。本性所有之知能，尽付之于为气性而发现之也”。[②] 按照刘智的说法，人的后天本性是在气性显露以后才得以与之“相浑为一”的，但人的后天气性本身又是人的先天所决定了的。这里可以看出他的思想中的命定论成分。

当我们讨论刘智关于人性“机能”问题时，很自然地会发现他所说的人性，同中世纪阿拉伯—伊斯兰的哲学家伊本·西那关

---

① 刘智：《天方性理》，卷三，觉性。

② 同上，卷三，气性。

于灵魂的主张，进而可以述及古希腊哲学家亚里士多德关于灵魂的主张，有某种相似之处。亚里士多德把灵魂分为三类，即营养灵魂、感觉灵魂和理性（思维）灵魂；这三类灵魂分别隶属于植物、动物和人。与之相仿，伊本·西那则将灵魂分为植物灵魂、动物灵魂和人的灵魂；他明确提出植物灵魂的机能在于营养、生长和生殖；动物灵魂的机能在于运动和知觉；人的灵魂的机能在于行动和认识。就植物而言，它仅有植物灵魂；即它有营养、生长和生殖的机能。动物则有动物灵魂和植物灵魂；动物灵魂的知觉机能，又可分为外部知觉和内部知觉。外部知觉包括视、听、嗅、味、触等五种感觉机能；内部知觉包括臆想（或通觉）、想象（或成型）、评价、保存和回忆机能。如此等等。[①] 人不仅专有人的灵魂，而且具有动物灵魂和植物灵魂。就是说，人的灵魂中包含了植物灵魂和动物灵魂的一切机能；如果就更为广泛的意义说，人的灵魂中显然同样包含了作为矿物的坚定性、或金石之性。

总的来说，刘智在讨论人性中的坚定、长性、活性、气性时，已经涉及到人体的各种机能问题。只是在概念的使用上，他用的是“性”，没有应用“灵魂”一词而有所不同罢了。其实，他所说的金石之性、草木之性、觉性和气性中，草木之性相当于营养灵魂或植物灵魂，觉性相当于感觉灵魂或动物灵魂，气性相当于理性灵魂或人的灵魂。如上述，伊本·西那认为动物灵魂具有五种外知觉和五种内知觉。刘智关于觉性的提法，与此大体相仿。他所说的“五官”、“五司”大致包含了人的内外机能：

> 性有十德，五为外照，五为内照。曰视、曰听、曰言、曰臭（同嗅）、曰触，是为五觉。分于心而发之于表。曰忆、

① 伊本·西那：《论灵魂》（北京大学哲学系译），商务印书馆，1963年，第41—49页。

曰虑、曰记、曰悟、曰总觉，是为五力。分于智而寓之于脑。（《天方性理》，卷一，人）

知觉之为物也，其用十。五寓于外，五寓于内。寓于外者，视、听、尝、臭（同嗅）、触也，寄之于耳、目、口、鼻、肢体。寓于内者，曰总觉、曰想、曰虑、曰断、曰记，其位总不离于脑。（《天方性理》，卷三，觉性）

作为知性或觉性，刘智的提法虽然有所不同，但他把五种外在的知觉的部位以及内在的知觉在人脑中发挥作用的部位，予以具体描述、甚至把运动分为“起运动”的“督力”和“成其运动”的“役力”，这在当时他能做此区分本身已是很了不起的事了。

刘智关于人性中的这一切机能的表述，其本意在于说明源于先天的人性，伴随着后天的人的躯体的发育、成长，诸种品性相应的显露，人在后天所受影响的不同，以及决定各人境遇有别的个人修持的程度等等，人的本性最终实现其对原初状态的复归。显然，这是为其宗教功修的主张服务的。

身、心、性

根据刘智的思想，人由身、心、性三者构成。人之所以为人在于人有性、人有灵觉，即前述的“性则其灵觉者也”。源自先天的人性，到了后天以后，在人体发育过程中形成的身、心，则成为人性的载体。人之灵觉通过身、心才得以发挥作用。

性理未分之先，只此一心。心也者，无方所者也。性理既分之后，不名心而名性。性自理世而趋象世之时，无形无体而寓于心。心之妙体，空寂无外。而身内所有之心，心之位也，心之所寓也。心之妙体为性之先天，心之方寸为性之寄属。方寸其后天也。先天之心，为性所分析之源。方寸之位，

为性所显露之助。(《天方性理》，卷四，心性)

这里，在性理未分之先的心、或先天之心、或心之妙体，指的是无形的心；实际上，他说的是“真心”，或无方所的“真”的自我，而不是通常所说的、在人体内的有形的脏腑之心。按照他的说法，人性本身是无形无体的，它由先天理世来到后天象世之后，即寄宿在人的心脏之内；心脏成为人性显露并发挥作用的场所。因而他所说的方寸之心乃是有形之心。他提出，作为人体内的心虽是后天发育而成的，它却具有先天固有的“才智”，能“知性”、“见性”。尽管人性“无所不有”，但它本身却不能“自为显发”，必须借助有形心体的“才智”，人性才得以显发。他以煤和火之间的关系为例，说明心性二者的关系。他说：性如同是火，心如同是煤。煤没有火，燃烧就不会炽烈；而火没有煤，又如何能燃烧呢。[①] 这是说，火是煤得以燃烧的原因，而煤则是火得以燃烧的基础。性在后天要起作用，惟有借助于肉体之身作为其活动的场所，同时还需借助于方寸之心以为载体使其才智得以显露；正如火在煤中燃烧一样。在刘智看来，性在后天借助身心显露自我。但身心两者相比，他认为心较之身更为重要。因此，他更多关注的是心而不是人的肉身。

按照刘智的说法，作为性之所“寓”的形色之心，即人性的载体。他认为，“心七层而其情有十”。他所提出的心的七层分别是最外层的心包，其内层渐次为心表、心里、心灵、心仁、心妙，直至最内层的初心。[②] 与这七层心相应的是每层心都各具其应有的作用。他分别以七德表示这种作用。就是说，

非性无心，非心无性。心性会合，全德昭焉。心含七德，作是灵明。顺于心包，信于其表，惠于其里，明识在灵，笃真

① 刘智：《天方性理》，卷四，心性。
② 刘智：《天方性理》，卷四，心品。

在仁，发隐其妙，真现初心。初心著用，妙应无方。全体大用，莫或遗藏。（《天方性理》，本经，第四章）

七德指的是顺德、信德、惠德、明识、笃真、发隐、真现。他认为，七德的作用由外向内分别为：顺德、信德和惠德三者处于心包、心表和心里，由于形色的原因，易受气血之侵，这三种德行会发生变故。顺本应顺，顺则不逆，然而有时也会出现背逆的情况；信本应信，信则不摇，然而在信仰上有时也会动摇；同样的，惠本应惠，惠则不刻，然而有时待人接物也会苛刻。而明识、笃真、发隐、真现四种德行不同于前三者，它们处于心的内层，其显露、其作用完全在于各人的功修程度。明识的作用在于"烛理明透"而不"眩惑"；笃真的作用则是"驱向本来无所牵亦无所障"，"趋于内则自远于外"；发隐的作用则"能悦能研"、"一无所隔"，即先天、后天一切至深、至隐之理，至此皆可通晓；真现的作用则指藏寓于其中的真的体用，惟有功力达到的人才能使之毕现。①

刘智所说的"十情"又是什么呢？他说：

喜也，怒也，爱也，恶也，哀也，乐也，忧也，欲也，望也，惧也。心之十情，相合于性之十德而发者，则其品之上焉者也。此人之所以为人也。（《天方性理》，卷一，人）

这里说的与"十情"相合的"十德"，亦即前述的"分于心而发之于表"的五种外在的感官的感觉（视、听、言、臭、触）和"分于智而寓之于脑"的五种内在的思维力（忆、虑、记、悟、总觉）。"人为万物之灵"，人不仅具有其他动物都有的感觉、运动等活性或动物灵魂，而且还有其他动物所没有的、与十德相配的十情。十德是人性的机能，十情则是人心的情欲。这里多少涉及到他的心理学问题。由于他把人的心理问题与信仰问题联系

① 刘智：《天方性理》，卷四，心品。

起来表达他的思想。而对我们来说更感兴趣的是后者而不是前者。

人性与情欲

在讨论刘智的“光”论的基本思想时，已经论及他关于人性九品或人性的九个等级的主张。这里将不再赘述人性品第的等级问题。而对他关于情欲对人性的影响，即人性在后天的气性表现、以及人性因各人心灵中的情欲而在后天的种种差异问题作一讨论。

第一、关于气性问题。

刘智认为，仅仅属于后天的气性，表面上看来，它不过是人的爱恶之心，是人在后天的七情六欲的表现。实际上，它却是人“出凡作圣”的根据。他进而主张气性有四种不同的名称，即安定性、常惺性、悔悟性和任性；这四种气性分别与人的气质、亦即人在胚胎时所获得的“四行”（即风火水土）的多寡、是否均衡、是否完全有关。他说：

> ……专以安定性用者，同于本性以为用者也，圣人之流亚也。其次以常惺性用者，仿佛本性以为用者也，贤哲之流亚也。其次以悔悟性用者，犹不失乎本性以为用者也。下此以自任性用，则纯乎悖逆而不同于本性者也。此气性之所以分。而用气性者，贵知所审处也。（《天方性理》，卷三，气性）

这里，刘智在表明人的四种气性以及各人选择何种气性以为自身所“用”后，他提醒人们要认真“审处”、要人们贵有自知之明，其用心是良苦的，同时也是信仰主义的。

如果对刘智提出的关于气性的四种名称及其具体含义做进一步考察时，人们会发现这与苏非神秘主义的精神修持有着密切的关系。在苏非著作中，刘智所说的四种气性是某些苏非教团从事

精神功修的四个不同的阶段。根据他们的主张，通常把净化灵魂视为精神功修的中心。他们认为，人的降生过程即灵魂受污染的过程，尤其是人在后天所受的俗世物欲的诱惑，这是人的道德沉沦、背弃信仰的基本原因。因此，人惟有净化自我的灵魂，才得以显露出人的真正本性、返回人的自我的真正故乡，并与主合一。为了净化灵魂，需要在精神导师的指导下，历经精神修持才能完成功修的目的。精神修持通常包括七个阶段。这七个阶段分别是：从“任性”始，经由“悔悟性”、“常惺性”、“安定性”，而至“满足性”和“赞许性”，最终达到“完满性”。[①] 这七个阶段中，有四个与刘智所说的相同，只是在顺序上有所不同罢了。如果从精神修持的角度来看问题，其基本思想则是一致的。

刘智所说的四种气性，虽然没有给予具体的含义。但是，他与苏非派应用了相同的概念，可以认为他们的含义大致相同。就是说，

——“任性”指的是那种愚昧、吝啬、贪婪、高傲、妒忌、奢侈、恶意、中伤、轻浮、背逆……以及被认为是邪恶的品质；

——“悔悟性”指的是谴责、沉思、忏悔……以及类似的品质，还包括对伪善、虚夸、追名逐利……以及类似的品质的悔悟；

——“常惺性”指的是文雅、自制、宽容、恕人、见证真宰……以及相同的品质；

——“安定性”指的是慷慨、信赖、温柔、敬仰、感恩、满足……以及有关的品质。

这里从更为广泛的意义上说明刘智关于气性的思想，目的在于使人们对刘智关于人性在后天的差异的主张，有更深的理解。

第二、关于圣贤智愚问题。

---

① Spencer Trimingham, The Sufi Orders in Islam, 1971, London, P. 155 - 158.

根据刘智的思想，后天的人品分为圣贤智愚四类。这四类人之间之所以有区别，其原因在于：

分以先天理气，亦分以后天知行。先天之理气，天定者也。人之所不得而与。后天之知行，自由者也。人之所可得而与也。是故圣贤智愚之分也，半以天定，半以自由。谓是四品之分，皆出于天定者，非也。谓非天定而皆出于自由者，亦非也。人事与天事合，而品之高下判焉矣。（《天方性理》，卷四，圣凡）

先天性理始分之际，同一本原。而但其既有分也，则其理虽无彼此，而却有次第。次第即其所分之界限定也。若自其未分以前论之，则原未尝有次第也。既已首显矣，又于首显之中，分析其性理矣。则安得不即其有次第者论之。理分次第，气有清浊。而其所为天定者在此矣。天事定之于前，事又分之于后，此圣贤智愚所以终成其分，而其品不相越也。人事者，知与行也。知行虽属于后天之人事，而其所以有深浅安勉之不同者，则又皆由于先天禀赋之气，有清与浊也。（《天方性理》，卷四，圣凡）

总的来说，人分四品；而具体分来可分为九类。这赖于先天各人所受光照的程度不同、离真光的远近决定各人的人性品第不同之外，还由于后天各人的行为决定了的。从表面上来看，刘智主张半由天定、半在人为，他还不是一个纯粹的宿命论者。可是，他所主张的人的自由实际上仍然是在天定的限度和范围以内，人才得以自由的。显然，这为人争得了有限的自由，给人以自由意志、自由行为留下了不大的地盘。他的这种主张，同他关于人性源自先天、人的情欲和气性的爱恶，是由人的后天影响所决定的看法分不开的。

第三、关于障碍问题。

根据刘智的主张，人作为真宰的造化，人与真宰两者之间本

来不存在什么障碍，应是相通的；正如他所说的：

> 性者本然之所自显也。以本然之性而还之本然，何障焉？心者本然之所流行而成焉者也。以本然所流行之心而还之本然，何障焉？身者本然按原有之端庄而流行以成焉者也。以本然之身而适尽乎本然所流行之意，何障焉？（《天方性理》，卷四，障碍）

可是，同样按照刘智的说法，在现实生活中，除了圣人外，不同品性的人，即愚、智、贤三者，有一个共同点，即在复归于“真”的过程中，与真宰之间都存在着障碍，难以直接认知真宰，并与真宰相通。即便是愚、智、贤三者，他们在复归过程中，各人所遇到的障碍的程度也有所不同。究竟是什么障碍影响他们与真宰相通呢？他说：

> 愚者之所障在于身，智者之所障在于心，贤者之所障在于性。障在于身者，障于其身之有所求也；身之所求者在声色臭（同嗅——下同）味，则声色臭味皆障矣。夫安知声色臭味之皆本然乎。障在于心者，障于其心之有所恃也；心之所持者在闻见学艺，则闻见学艺皆障矣。夫安知闻见学艺之皆本然乎。障在于性者，障于其性之未至于化也；性者主之本然而有我之名分也。性未浑入，则我之名分尚存，未尝无神奇也，而其神奇在我而不在主；未尝无觉照也，而其觉照在我而不在主。则其神奇、觉照皆障矣。夫安知功力至此，犹然以本然之神奇、觉照，而为本然之障碍乎？所谓处处皆本然，处处皆成障碍者，此也。（《天方性理》，卷四，障碍）

愚者所求的声色臭味、智者所持的闻见学艺、贤者所有的神奇、所获的觉照，都是人与主之间的障碍。由于声色臭味、闻见学艺、神奇、觉照，作为宇宙万有的不同表现形式，又都是主的本然，或“真”的显化；甚至愚者、智者、贤者自身同样是“真”的显化，即在现世的造化。因此，可以说，有障碍之处，

即为本然所在；宇宙万有对于人而言，就是障碍。从“真”的自我显化而言，人的身、心、性与宇宙万有都是主的本然的不同表现，当人拟通过自身的身、心、性以体验真宰时，他们所求、所持、所有、所获的一切却成为影响他们与真宰相通的障碍，本来应该相通的，因障碍的阻隔而无法相通。这是一方面。

另一方面，刘智在表明处处皆本然、或障碍的同时，还阐述了另外一个思想，即

> 处处皆本然，处处皆障碍。非处处皆障碍，处处皆自为障碍也。（《天方性理》，卷三，障碍）

至于人们为什么会感到有障碍呢，这完全是个人的“功力”或精神修炼的程度未能达到所至，从而“自为障碍”。何以人会“自为障碍”？刘智从他的人性论出发，认为身之耳目口鼻、心之聪明睿知、性之全体大用三者作为真宰之显化，本来应该尽其所用，不存在什么障碍。只是因为人们为声色臭味、闻见学艺、神奇、觉照等现世的情欲所惑，并以它们为生活目的，这就使本来不成其为障碍的东西也变成了障碍。为此，刘智提出，唯有圣人不为情欲所惑，得以超脱出这种局限，而“统贤智愚三者之障碍而还之于本然者也。又化贤智愚三者之障碍，而并不存一还于本然之迹者也”。[①] 他作此说明的原因很简单，那就是劝解人们抛弃在后天的身、心、性的一切情欲，追随圣人之道，最终能与真宰相通并复归于真宰。

从刘智所说的关于障碍的思想来看，这极其类似于苏非神秘主义中的一种普遍的观点，即认为人与真宰之间存在着层层“帷幕”（“面纱”），以此说明人主之间的这种间隔。不同的苏非对这种“帷幕”究竟有多少的说法也不一致。有的认为有 18000 道，

① 刘智：《天方性理》，卷四，障碍。

有的认为有 72000 道。马注提出的所谓有“三十六千色妙世界”、[①] “七万幔帐”[②] 等与“帷幕”、“面纱”之说是同一含义。但不管怎么说，刘智讨论“障碍”问题的意义，恰恰在于鼓励人们认识并拒绝后天的精神污染、净化灵魂，这和苏非们讲的揭去帷幕，认识真宰的自我是同样的意思。

第四、关于疑信、顺逆问题。

在刘智有关人性的思想中，同样涉及到人的身、心、性的疑信、顺逆问题。

何谓疑信？他说：

> 盖疑者离也。离于是者近于非。信者定也。定于纯者远于杂。疑信之所关于天人性命者不浅也。(《天方性理》，卷四，疑信)

就疑信而言，两者相反相成。信则不疑，疑则不信。他认为，愚者不知疑亦不知信；而智者和贤者由于他们自认为聪明，反而会发生疑信问题。在智者和贤者的疑信中，无论是疑，还是以疑为信，其疑愈久愈深，其结果不是异端，就是受迷惑，或是疑贰（因猜疑而生异心），都会影响他们的德行，终而无自反之日。疑又可分为身疑、心疑、性疑。其中，疑起于性者，较之疑起于身和起于心者，更为不可救药。

何谓顺逆？他说：

> 依乎天理，而不随夫人欲之私，曰顺。纯乎人欲，而不合乎天理之正，曰逆。顺逆两端，固一切善恶、公私、邪正、忠佞所以分支别派之一大总门也。(《天方性理》，卷四，顺逆)

顺逆二者在刘智的思想中，同样具有重要的地位。他认为，它们是区分天理人欲的界限。有顺得以使逆彰，有逆才得以显顺

---

① 马注：《清真指南》，卷三。性命。

② 同上。

著。这种源自先天的天理人欲，只有通过人的身、心、性具体地显现出来。顺逆的表现形式可以多样，有各种各样的顺，也有千差万别的逆，甚至可以明顺实逆或明逆实顺，究竟人是顺是逆，在他看来，惟有真宰知道。

> 夫安知顺者之少而逆者之多乎？夫安知真顺者且欲借逆之名以藏其顺，而不欲露其顺者之名乎？夫安知真逆者巧借顺之名以藏其逆，而不欲显居其逆者之号乎？顺在一朝，逆在千古者，此巧借顺之名以藏其逆者也。而其逆卒不可藏，何也？真宰不可得而欺也。逆在一朝，顺在千古者，此假借逆之名以藏其顺也。而其顺卒不可灭，何也？真宰必不昧。昧焉，辜负其人也。（《天方性理》，卷四，顺逆）

疑信和顺逆都是真宰的显化。它们的显现是为了考验人的身、心、性在后天俗世的作为究竟如何。这里，刘智突出了圣人在疑信、顺逆等方面不同于其他人的至上的地位。他说：

> 惟是圣人，实践其境。众则难之，自取暗昧。陷于疑逆，徒致渍累。圣贤智愚，由是而分。迷异奸邪，从此以判。圣人全体，本无明暗。贤则有亏，暗于本然。智暗于性，愚暗于心。暗此蔽彼，本然弗见。贤障于己，智障于知，愚障于欲，障浅碍深，本然弗通。信理疑事，则为异端。信事疑理，则为疑贰。疑信交衷，依依无之，则为迷惑。心顺身逆，是为疏忽。身顺心逆，是为奸佞。心身皆逆，是为邪逆。疑离之渐，逆悖之深，沉沦物我，本然隔绝。（《天方性理》，本经，第四章）

刘智关于人的疑信、顺逆以及由此而派生的种种品质，都在于人的身、心、性对真宰本然的态度。按照刘智的原意，人性源自真宰的本然，无所谓背离真宰的问题；他之所以要把人的身、心、性在后天的表现，作出上述的区分，同时只安排圣人能“实践”真宰本然之“境”，完全是为了表明圣人在俗世对其他人的

精神指导作用。可见，刘智所表述的人性论是有其明显的宗教目的论的。这就是他关于宗教伦理方面的主张所要阐述的思想。

人性论的含义

如前述，刘智关于人性的思想与他的神光思想是相贯通的。人性被视为一种神光、真光，有时，也被看作是一种精神、一种灵魂。因此，从更为广泛的意义上讨论他的人性论，深刻地理解他的思想体系，是有必要的。

第一、人性与神性的统一

肯定人性与神性的统一，这是中世纪以来基督教、伊斯兰教中的某些具有神秘主义思想的人所共有的。波斯大苏非哈拉智（858—922年）享有“殉教者”的盛名。他根据《古兰经》关于真主以土造人并吹入他的精神的经文（15：28、29），肯定人性中含有神性，并自称“我是真理”因而受迫害致死。这是以后他一直被认为是宣扬“肉身主义”的极端教义者的原因。关于哈拉智的事迹，张中在《归真总义》中以“满素尔尊者”称之。他说：“从上诸贤，非不能解我字之义，正恐解之不能臻其阃奥，故每每至此搁笔。惟满素尔尊者识之。惜乎不得其传。或曰，若云可传，便非识之者。”[①] 他又说：“满素尔尊者一日突云，我是真主。此经书所禁，教法不容者，是以为国人所害。然而千载之下，皆识其为得道真人。”[②] 可见，在伊斯兰教史上，承认人性源自神性并肯定人性与神性的统一，并非无其事的。刘智作为一个穆斯林学者也不例外。所不同的是，在刘智那里做了更为详尽

① “哈拉智”一词意为“梳毛人”。它是侯赛因·本·曼苏尔的绰号。人们通常以侯赛因·本·曼苏尔·哈拉智称之，或简称哈拉智。张中所述满素尔即曼苏尔的古译。见张中：《归真总义》，第6页。

② 同上，第72页。

的阐述罢了。他认为，人性源自真宰的显化。人性是继性的延伸，继性是真宰本然的显化。真宰的本然实际上亦即真宰的本质、真宰的本性，换句话说，真宰的本然就是神性。人们说人性源自真宰的本然、真宰的本质、真宰的本性，同人性源自神性，本质上是一个意思。

根据刘智的思想，他肯定人性与神性的统一，是为了说明先天性理历经九品人性、以及鸟兽、草木、金石、溟渣后，“数穷理极，万有归根。仍必尽返而入于至圣之性，乃得以因至圣之性而归于真宰之本然”。[①] 人性如此，由人性决定了的人也必然如此。他所要表述的基本思想是信仰主义的。即现世的人惟有追随至圣才得以认识真宰。

既然人性源自神性，人性与神性两者间是沟通的、统一的。从人的立场来看，则有神性与人性之别；因为人们很难说人性与神性相同。而从真宰的立场来看，则人性无外乎是神性的自我显化或流行，其中没有本质的区别。如果要说有什么区别的话，其区别则在于神性乃人性所从出之处；神性是一共性，各人所具有的人性则是个性；作为神性的共性，惟有通过作为人性的各个具体的个性而体现其活力、其存在；离开各个具体的人性，神性则无从显化，他也只是神性而已。马注对此做了如下的论述：“真主不离万物，若离万物，则万物皆毁；灵命不离身体，若离身体，则身体皆死。无万物，不能显造化之全工；无身体，不能显灵命之妙用；无灵命，不能显真主之全品。”[②] 因此，真主为显他的自我之全品，他设立非我的存在是完全必要的。这也就是人们常常引用的《古兰经》所说的人体中含有真主的“精神”的变通的说法。

---

① 刘智：《天方性理》，卷二，性品。
② 马注：《清真指南》，卷三，性命。

第二、人性决定人的品第等级

在刘智的思想中，人性与躯体的关系，犹如精神与物质的灵肉关系。人性作为躯体的主宰，是人在后天运动的原因。或者说，人的肉体因人的先天品性而存在、而活动。人性决定躯体的境地和状态。躯体是被动者，人性则是主动者。表面上，尽管他主张人的气性是由人在后天的爱恶、情欲决定的，尽管他认为人与真宰相通时，允许人有相对的自由（即他说的“半以天定，半以自由”），尽管他承认有“人为之事”，但在他那里，人在后天的品性，最终仍然是由人的先天品性决定的。就是说，他在后天的人品等级究竟如何，是圣贤还是智愚，是善良还是邪恶，如此等等，在他的先天九品显化的等级中，已经早就规定好了的。后天的人只能在这个规定好了的大范围内，从事有限的、相对的“自由”的活动。

这正如马注所说的，“前定如大海，自由如舟楫，事因若风涛。无大海，自无舟楫，是前定不离自由；无舟楫，不显大海，是自由不出前定。譬之五色、五声、五味为前定，变化五色、五声、五味为自由。前定如梁柱，自由如装修，变化如粉饰。无梁柱，自无装修；无装修，自无粉饰。粉饰不离装修，装修不离梁柱，梁柱不离匠作，匠作不离主人。分之不离，共之不合”。[①] 马注关于前定与自由的关系的论述，完全适用与对刘智有关先天人性与后天人的品第等级思想的理解。

根据刘智的安排，人在后天的品第等级，粗分为圣、贤、智、愚四个品第，细分则有九个等级，即前述的至圣、大圣、钦圣、列圣、大贤、知者、廉介、善人、庸常。他们之间的鸿沟，无论如何是难以逾越的。

第三、人性担负先天来降、后天复升的使命

① 马注：《清真指南》，卷二，前定。

根据刘智的主张，宇宙万有不过是真宰自我的升降来复。而人作为先天之种、后天之果，其使命在于肩负由先天真宰的显化到后天的宇宙万有，再由后天的人返回到与真宰本然“浑同”的境界，或者说，经由无形而有形，再由有形而无形的演变，借以体现真宰自我显化的周期。

宇宙间千头万绪之理，至无尽也。然不过一真宰之自为升降来复而已矣。降于种，升于果。来于最下，复于最上。大世界之为降为升，即小世界之为来为复。而小世界之为来为复，妙于大世界之为降为升。则以大世界之由降而升也，其升尽于有形；小世界之自来而复也，其复尽于无形。无形较有形为至精也。于穆之初，未降未来，名曰主宰。人事之尽，既升既复，名之曰心。先天之化，自一理流行，而有继性、灵性、活性、长性、矿性、四行之性，递降而至于元气止焉。此真宰之本升而自为降也。大世界之降也，基之于此。小世界之来也，亦基之于此。后天之化，自元气分著而有土水火风、金石鸟兽，渐次发明，而至于人止焉。此大世界之由降而为升也。而实真宰之由降而自为升也。所谓降于种而升于果也。后天之果，即先天之种也。小世界之来也，来于大世界自升而降之同时，而其复也，复于大世界由降而升之既毕。复于其最后者，复于其最精也。后天之来，来于一点。由一点而有身形，有身形而有坚定、生长、知觉、灵悟，递进而至于首显之继性止焉。此小世界之自来而为复也。复至于真宰本然之地，而大世界之立于其中也。（《天方性理》，卷四，升降）

在《古兰经》中，经常为苏非们引用并加以注释的经文之一，是说明人的擢升的有关内容。例如经文说：“你们的朋友，既不迷误，又不迷信，也未随私欲而言。这只是他所受的启示，教授他的，是那强健的、有力的，故他达到全美。他在东方的最高处，然后他渐渐接近而降低，他相距两张弓的长度，或更近一

些。他把他所应启示的启示他的仆人，他的心没有否认他所见的。难道你们要为他所见的而与他争论吗？他确已见他二次下降，在极境的酸枣树旁，那里有归宿的乐园。”（53：2—15）刘智对这段经文作了如下说明：“尔撒圣人云，人不再生，不能获天地之义。生者升也。再者二次之谓也。一次随大世界之升以成其象，一次从小世界之升以尽其理。是之谓再生也。两升既全，而大造之底蕴尽于此矣。经云：两弧界合，或复至近。两弧者来降为一弧，复升为一弧。升降既全，则两弧界合矣。或复至近者，超越名相之界，立无何有之乡。全体浑化，泯合本然。此至圣独践之境也。”[①] 刘智关于人性的思想之所以涉及到人的升降来复问题，在他看来，这完全是因为由人性体现的人，是以人极为代表的。如前所述，“人极”或完人指的不是别人，而是穆罕默德本人。就是说，代表人以与真宰本然吻合的，能够“独践”其“境”的，惟有“至圣”一人。

第四、人性随继性返本还原、归根复命

无论就狭义理解人性，还是就广义理解人性，人性问题在刘智那里都具有极其重要的意义。他认为，人性实际上是后天之人得以返本还原、归根复命并与主合一的“一大机局”。人性能够做到此点，是与继性分不开的。因为

> 继性者，真宰首显之元性也。古今人物之性命莫不从此而印析之。所谓千古群命之一总命也。真宰之起化也，从此境起；万化之归真也，从此境归。此一性者，起始归宿之一大都会也。（《天方性理》，卷三，继性）

正如前述，一方面，人性系继性的“分与”，另一方面，本性与继性“原非二也”，这就使人们得以了解真主创世造人的整个过程，既包括在先天的性理的显化，又包括在后天宇宙万物的

① 刘智：《天方性理》，卷四，升降。

造化和人体的发育、成长；而人性与躯体的结合，则是人复归的基础。所以他说：

天地大世界也，人身小世界也。大世界未有之先，先有六品无形之理，后有六品有形之象。小世界之有也，先有六品有形之象，后有六品无形之理。大世界先无形而后有形者，由理而达于气也。小世界先有形而后无形者，由气而还于理也。（《天方性理》，卷三，人始）

无形者附，而其人之所以为人者全矣。无形者复，而其人之所以合天者至矣。（《天方性理》，卷三，灵性）

所谓无形者附，指的是无形的人性依附于有形的躯体，这两者的结合，人才是真正意义上的人；所谓无形者复，指的是有形的躯体一旦与无形的人性结合后，源自先天的人性，得以通过人在后天的精神修炼，而复归于真宰并再次与无形的真宰合一。实际上，躯体是作为人性的载体而存在的，人性则是借助躯体得以复归的。这就是他所说的“非性无心，非心无性。心性会合，全德昭焉。”[①] 在他看来，没有人性，后天的人心也就无法形成；而没有人心则先天的人性也就没有得以显露其性品的场所。在后天二者不可分离地一同存在并发挥作用。与此同时，他还认为小世界不同于大世界的特点在于，小世界能在后天先有形而后无形，这是就人的精神、思想而言的。他对此作出区分，其目的是为了说明人性得以“由气而还于理”。

刘智关于人性复归的思想，与前述的人性升降来复的思想一致，即认为并不是所有的人都能实现返本还原、归根复命的重任的。他在具体表述人性之所以能够返回的问题时，作了如下说明：

本性之内，万理具足，万事不遗，万物皆备，其体量如

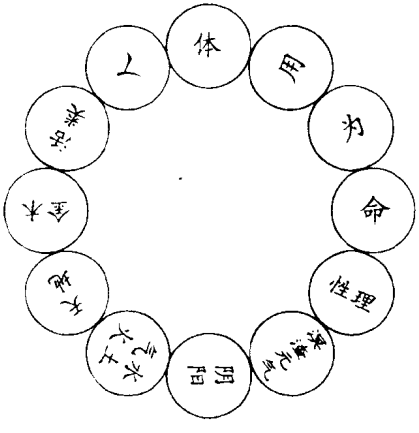
① 刘智：《天方性理》，卷首，本经，第四章。

此广大也。其光之所通，无不贯彻。而于无不贯彻之中，含有一种清妙之智，统摄活性所有一切之知觉；含有一种清妙之欲，统摄气性所有一切之爱恶，是谓二力。二力者，专于后天表世，发现其本领。又于无不贯彻之中，显有一种天然返照，绝意后天，而直见夫本性从出之所；显有一种天然趋向，因明于照，而直趋夫真宰本然之真，是谓二德。二德者，专于先天本始，发现其本领。二德必待其人修明之既至，而后显也。人人具有此性，即人人具有此德、具有此力、具有此无不贯彻之光，但其显有全与不全耳。(《天方性理》，卷三，本性)

作为一种光，本性在本质上充满于后天的万理、万事、万物；就人而言，它具有统治、支配人的一切知觉、情欲的机能。同时，作为一种光，它还具有“天然返照”和“天然趋向”的机能，能够抛弃后天尘世的声色享受，认识到本性自我的源出之地，并能毅然决然地直驱真宰那里。或者说，从光源射出的光辉，照射到物体后，必定会有反光再返射回它的光源。刘智对人的本性机能的表述，无外乎是说尽管人人都具有本性，具有返照和趋真的机能、具有控制人在后天的知觉、情欲的机能。可是，那种控制各人的知觉、情欲的本性及其机能，只在后天发挥作用。那种返照和趋真的本性及其机能，它的作用于先天即已发挥出来；而要它在后天继续发挥作用，惟有靠人的自我的“修明”，或精神修炼了。换句话说，人性中的那种返照和驱真的本性及其机能，是人经过修炼达到一定程度后，才能在后天显现出来。至于各人的精神修炼所显现的程度究竟如何，则以个人的精神功修的情况为转移。在神秘主义那里，常用镜子为例表明人性的回光返照的功能。当镜子是洁白无疵时，光线照射到它的上面时，就很自然地得到直接地返照；反之，如果镜子上满是尘埃，就会影响光的直接照射和返照，甚至无法返照。在刘智那里，同样如此。他认为，镜子都有反射光线的能力，镜子是洁白无疵，还是

落满尘埃，都会影响光的反射；如果经常擦拭镜子，保持它的亮度，光照反射的能力就会有所不同。在刘智看来，人的心灵、人的思想、或者说，人本身应像镜子一样，需要经常自省、自悟，才能清澈洁净。刘智在这里引用了波斯神秘主义诗人加米（1414—1492年）的话来说明他的思想。加米说："人性无所不知，无所不能。其有所不尽其用者，人之不尽其用耳，非其知能有全与不全也。"[①] 按照刘智的思想，人的知能源自先天的性理，是完美无缺的。问题是人在使用其知能时，是否尽其知、尽其能了；那些不能尽其知能的人，亦即在精神修炼上有所欠缺的人。因而这种人的本性在后天也就显之"不全"了。刘智正是这样从理论上表述了人在后天需要修持，使其本性得以完满、得以与各人在先天的本性相合的目的。关于刘智的宗教潜修和复归思想，下面将专门讨论。

大世界造化循环图



① 刘智：《天方性理》，卷三，本性。

第六章　“世界”论

刘智的“世界”论涉及宇宙万有中的大世界和小世界的发生、发展等问题。他所说的大世界，表面上指的是天地世界及其万事万物，其实它还包括宗教意义上的、无形的精神世界；他所说的小世界，指的是人。

在中世纪，关于大、小世界的看法在伊斯兰世界已经出现。阿拉伯化学家、神秘主义者查比尔·本·哈彦（702—780年）就曾提出小世界是按大世界的原型创造出来的；小世界是已意识到自己的原初本质的人，这个原初本质源自真主的形象。以后的教义学家和苏菲神秘主义者都接受了大、小世界的观念，并进而用以描述宇宙的起源和与之相应的人的精神修炼的进程。10世纪的著名苏菲阿布·塔里布·麦基（？—996年）、他以后的安萨里、伊本·阿拉比和神秘主义诗人阿布杜·凯里姆·吉里（1365—1415年，一说于1408—1417年之间去世）等都以不同的形式表述了这一问题。其中最具代表性的主张，则把天体世界分为五个层次，或五圣界。它指绝对界、神圣界、天使界、妙界（原型界）、形界。其中，绝对界和神圣界又被称之为“绝对隐密世界”、天使界和妙界又被称为“相对隐密世界”；上述隐密世界均为无形的、不可见的精神世界，与之不同的是可见的有形世界、或形界，它是物质世界。关于五圣界的主张后来构成伊斯兰哲学的一个重要内容。显然，他的思想体系会在不同的程度上受到伊斯兰世界上述主张的影响。

刘智在《天方三字幼义》中简要地提到过这一思想；马复初在《续天方三字经》中对此做了类似的表述；袁景初则在《天方三字经注解》中对刘智关于世界的思想做了注释。[①] 由于这类著作系启蒙性的读物，其对象为幼童，也就不可能用大量的语句、概念和深奥道理予以说明。刘在其他一些著作中对这一思想都或多或少地有所涉及，而真正集中、明确表述他的“世界”论的则是《天方性理》。

大世界

刘智的大世界的概念，如前述，实际上包括精神世界和物质世界。

18世纪初，清朝的黑鸣凤对《天方性理》关于“总图”的注释中说：“大世界自无初之初，分体分用，显为著命，以至人性物理，无所不备，是为先天。凡六品。自元气显著，剖阴阳，分四象，位天地，育万物，以至金石草木，鸟兽鱼虫，无所不显，是为后天。凡六品。通十二品。而造化之功成焉。先天为

① 《天方三字幼义》称：“天地初万物始有至尊曰真主统乾元运理气分阴阳化天地奠山川茁草木定灾祥彰日月腾鸟兽跃鱼鳞万类备乃造人……”。马复初在《续天方三字经》中，对此做了简明阐述。他说：“有天地万物生有日月天地明……主无方亦无形无始终无臭声无遐迩乃独尊非虚无乃实真隐难测无所称似义理如空虚实真有妙难喻……有大用曰知能知赜理能衍形开造化理象成大命立众妙门分性理俟其形万理备妙质存名元气实浑沦先天末后天根元气剖阴阳分四象著定乾坤万形备乃造人……”。袁景初则对刘智的上述语句做了较为详尽的注解。他在介绍天地之初后，接着说：“……先天一切性理之余，曰溟渣，则谓之元气也。元气判而为阴阳，阴阳剖而为四象，四象化而为风、火、水、土四行之质。造化流行至土而止。土乃造化中至下而至浊者。物极则返，流尽则转，化止而流行不息。故土气上行，与水、火、风合而生金、石、草木、鸟兽万物之形。万物及备而人生焉。”见刘智：《天方三字幼义》，马复初：《续天方三字经》，袁景初：《天方三字经注解》

降，后天为升。升到极尽，尽终返始。则谓大世界造化循环也。"[①] 关于大世界在先天的显化进程，我们在"世界模式"以及"真"、"光"、"性理"诸论中已多少有所涉及。这里不再赘述。

就天地大世界在后天的形成而言，如前述，元气乃"后天有色有象之迹于此而始"。[②] 刘智借助于无极太极、两仪四象的内外演变，相搏相聚，而使天地定位，万物生成。他是这样说的：

> 元气为于穆流行之渼渣。而其中所含裕者，皆先天大命中性智之所余。其分阴分阳，仍即本其有得于性智之所余者而分之也。智乃有为之始，而喜动之端，则元气中所得于智之余者，自必有喜动之机，而动乎其不得不动也。性则安之不与俱动，则元气中所得于性之余者，亦自不与俱动也。性智所余一动一不动，遂于其中有两分之象矣。……（《天方性理》，卷一，阴阳）
>
> 当斯之际，阴阳化而为水火。水得火则生气，火暴水则生土。是故水火土气四象成焉。……（《天方性理》，卷一，四象）
>
> 真阳之气外发而为天，真阴之质内敛而为地。是以天包乎地，而地寄于天之中央。……实天外而地内也。火无所着而附于天。当其天体之初成也，其气飞扬而有次第。火即因其飞扬次第，散入其中，而遂成日月星辰之象。水性善下而附于地。当其地体之初定也，其势或高或下，有坚有泄。水即随其高下坚泄，流浸其中而遂成江海河渎之形。……（《天方性理》，卷一，天地）
>
> 天地定位，水火交错，则化育之事起焉。万物不可以无因

① 刘智：《天方性理》，卷首，总图。
② 同上，卷一，元气。

而化育也。天地水火之中，先结聚其为金、木、活三者，以为化育万有之纲。金、木、活三者皆有所配合而成者也。……（《天方性理》，卷一，万物）

根据刘智的思想，天地万物仅靠后天的这一演变还无法生成，它还必须预有早已显化的天地万物的性理的存在，并依据各自的性理而形成；其中，“各品之象，不相淆乱”，“未尝有毫厘之陨越”。[①] 只有这样，他所说的天地万物才得以按顺序地真正演变生成。他说：“后天形器凡十四层，其数与先天性品之数相对。上界之层第九，即九天之位也。下界之层第五，即四气与四气所生之三子也。”[②] 四气即风、火、水、土四行、或四象，三子即矿物、植物和动物。可见，他所说的大世界只包含天地星辰、矿物、植物和动物，而把人放在小世界中予以专门讨论。

在天体中，阿而实天最高，库而西天次之。他说：

阿而实为至清无上之天。诸天之恳位于其中也。……其第二层曰库而西，为二十八宿及群星所丽之天。（《天方性理》，卷二，形器）

在这两重天之下是七重天。“下此七天，则每一层仅有一星丽之”。[③] 这七重天的天体，分别称之为土天、木天、火天、日天、金天、水天、月天；与之相应的各天体中的星体分别称之为土星、木星、火星、太阳、金星、水星、太阴（或月亮）。刘智关于七重天的功能说：

厥惟土天，发隐成著。厥惟木天，化小为大。厥惟火天，章明贵显。厥惟日天，结交离合。厥惟金天，化蠢为灵。厥惟水天，改移流动。厥惟月天，风以动之，火以发之，水以滋

① 刘智：《天方性理》，卷二，理象。
② 同上，卷二，形器。
③ 同上，卷二，形器。

之，土以奠之，金以定固，木以建立，活类运行，凡是功用，万化仰藉。一粟之生，九天之力。（《天方性理》，本经，第二章）

土星天则创无为有者也。人物赋形成质，自无趋有，皆此天之功用也。木星天则发隐成显者也。物之所以生长发达，人之所以才敏茂著，以及一切祥徵瑞应，皆此天之功用也。火星天则化小为大者也。人物自小而大，由此荫彼，以及一切苦毒灾异，皆此天之功用也。太阳天则章明贵显者也。其功用特不及于阿而实、库而西两天，然较上下六天为最盛焉。上下六天莫不借此天功用之力，而乃能自行其本天之功用。所以然者，以其位居七政之最中，而实为七政之主宰也。上下六天，特其辅佐耳。故凡人禽之生活、草木之长发、金石之变化、花实之蕃硕、人物之贵显、年力之康寿，皆此天之功用为之。即云雨雷电、雾露霜雪、寒暑湿燥、四时往复、万物消长，一切变化施为，皆莫不成于此天之功用也。金星天为结交离合之功用。人物交接契合、相感相配，以及一切音声色貌、香臭气味，皆莫非此天之功用为之。水星天则化蠢而为灵者也。人物有蠢而渐化于灵者，有暗而渐化于明者，除垢却污，以及一切浸润透亮之故，皆莫非此天之功用为之。太阴天则善于改移而流动者也。凡一切乍增乍减，倏成倏败，以及潮汐之消长，事物之变乱，皆莫非此天之功用为之。（《天方性理》，卷二，功用）

这里，反映了刘智对天体了解的知识。同样的，他还谈到诸天体距离地球的远近。他以各天体之本星与地球间的半径为据，确定各天体与地球间的距离；同时，他还以“径一围三”[①] 为据，确定各天体的范围。他提供给人们的数据分别是：

① 刘智：《天方性理》，卷二，形器。

太阴天距地球约 47 万里；
水星天距地球约 94.4 万里；
金星天距地球约 240 万里；
太阳天距地球约 1600 万里；
火星天距地球约 2740 万里；
木星天距地球约 12675 万余里；
土星天距地球约 20575 万余里；
库而西天距地球约 32277 万里；
阿而实天距地球约 64554 万里；

他还把位于库而西天之内的“列宿群星”分为七等，并分别确定各等星体与地球大小的比例。他说，

一等星大于地球 110 倍；
二等星大于地球 90 倍；
三等星大于地球 70 倍；
四等星大于地球 53 倍；
五等星大于地球 35 倍；
六等星大于地球 17 倍；
七等星大于地球 7 倍。

此外，他列举了七个星体与地球大小的比例。他认为，

土星大于地球 90 倍；
木星大于地球 74 倍；
火星大于地球 1.5 倍；
太阳大于地球 165 倍；
金星小于地球 36 倍；
水星小于地球 2 万余倍；
月亮小于地球 38 倍，如此等等。①

① 刘智：《天方性理》，卷二，九天。

根据刘智的说法，赖于九天的旋转，从而派生出四方、四时、四际、四行。“四行为万物之母”。[①] 因气、火、水、土四行的相搏相聚而生金、木和活类。有时，他也说五行。但这里说的五行与作为先天的气、火、水、土不同，它们是作为后天存在的金、木、水、火、土而言的。[②]土即大地。他进而分大地为七洲、五界。

总之，他关于大世界的知识简单地说来就是如此。他对太阳在万物生长中的作用的表述，显然是日常经验的反映。我们对刘智思想体系的兴趣不在于他的天文学方面的知识。他关于九天体的大小、功用、距离地球远近的说法中，究竟其依据为何，究竟有多大的科学根据，或是在多大的程度上纯系猜测，暂且不说；他把天体和人们生活的地球放在一起考察并肯定天体对人的作用和影响确是值得我们在下面讨论的。

“阿而实”（宝座）和“库而西”（脚凳）

在谈论阿而实天时，很自然地会联系到该天体在他的整个“世界”论中的地位和作用。在他看来，作为最高的两层天体中，仅次于阿而实天的是库而西天。就是说，阿而实天的地位和作用至高无上，库而西天次之。

根据刘智关于“性理先天、形器后天”、“先天性理为后天形器所从出”以及“形器乃性理所藏寓”的思想，作为后天形器的阿而实天和库而西天在先天性品又是如何呢？可以说，就理而言，阿而实天和库而西天分别为先天的阿而实之理和库而西之理在后天的形器，它们分别由阿而实之理和库而西之理“所从出”，

---

① 刘智：《天方性理》，卷二，四方。

② 同上，卷二，运旋、四方、四时

亦系阿而实之理和库而西之理在后天的“藏寓”之处：就性而言，“性之最初而近于真宰者，至圣之性也。其次大圣之性。”[①]至圣之性和大圣之性乃肉身的至圣和大圣“所从出”，至圣和大圣分别是此二性在后天的“藏寓”之体。正因为如此，刘智在阐述他关于阿而实天和库而西天的看法时，极其强调阿而实天和库而西天、至圣和大圣在物理、人性中的地位不同于一般。他说：

> 阿而实为至清无上之天。诸天之悬位于其中也。犹珠之悬于水晶室也。此第一天之体，一面有形向下，一面无形向上。无形而向上者，以其尚属于先天也。有形而向下者，以其始入于后天也。此际位分，天分先后，而两界却无隔绝。……库而西为二十八宿及群星所丽之天。虽有形而其形实无容思议者也。当其元火冒入于天体而成象也。其力仅能至此而止。过此以上，则至清而无可丽矣。（《天方性理》，卷二，形器）

> 惟阿而实，代行化育。惟库而西，错合变化，创无为有。（《天方性理》，卷首，本经，第二章）

> 阿而实为代行造物之功用。以其居形器之最首，而得夫真宰化育之全能也。一面向理世，一面向象世。凡理世一物欲来于象世，必由此境而来，乃能成其为象世之人物也。其下诸天之功用，亦莫不由此天而得。故其功用为诸天功用之总持也。库而西为错合变化之功用。诸天功用，皆各有一定，不能彼此相代。而此天独能代行别天之功用。上代阿而实以总诸天之动，下代诸天以行其本天之用。所以然者，因诸天各载一星，而其功用亦只各归于一事。此天之星，无可数计。二十八宿及一切群星，莫不丽于其上，故其功用亦无可数计。（《天方性理》，卷二，功用）

根据刘智的上述主张，阿而实天不可避免地要在刘智的“世

① 刘智：《天方性理》，卷一，性理。

界”论中，甚至在他的思想体系中居于极端重要的地位。这是因为，

第一，阿而实天包容诸天体以及诸天体之下的万物。根据刘智的说法，诸天体“悬位于”阿而实天之中。尽管他列举了诸天体大小及其距离地球远近的数据，但与阿而实天相比，这些天体仍然是极其渺小的。正因为如此，包括库而西天在内的后天的一切天体、天体之下的四方、四际、四时、四行及其显化的万事万物，都在阿而实天的范围内发生、发展、变化和运动，而不是在该天之外活动。从刘智描绘的天体图式来看，尽管他没有明确使用自古以来就有的那种“天圆地方”的概念，但他所设想的天体，实际上是个同心圆。人们所生活、活动的地球，处于这一同心圆的中心位置。其上是四行演变的空间，然后逐层次的是七重天，再上是库而西天，以至于阿而实天。上述的范围是象世、后天的范围；而在阿而实天之上则是无形的理世、先天的范围，亦即真宰自我显化之境。

第二，阿而实天在先天、理世同后天、象世中起着不可忽视的中介作用。这是阿而实天具有至上地位的又一原因。从他的思想体系来看，阿而实和库而西的极端重要性在于它们是使刘智的概念演变为现实、使无形演变为有形的契机。因为阿而实天是有形与无形的结合体，处于先天和后天的过渡之中。阿而实天使刘智关于先天、理世向后天、象世演变的构思得以现实化。就是说，他需要由此及彼的桥梁，使先天、理世过渡到后天、象世，从而使无形得以为有形、精神得以变物质。要是没有阿而实天作为架接的桥梁，使之一面有形向下、一面无形向上，一面向理世、一面向象世，一面连接先天、一面连接后天，“真”之显化为宇宙万有也就要落空，他在理论上也就无法自圆其说。他所构思的蓝图永远只能是个无法实现的蓝图而已。同时，他的思想体系也就毫无价值。

第三，阿而实天具有其他天体所没有的特性而有别于其他天体。这是阿而实天在诸天中的地位非同一般的重要原因之一。例如他赋予阿而实天包容天地万物，这就要求它在各个方面“代行造物之功用”，其下诸天“莫不由此天而得”各自的功用。又如他赋予阿而实天处于先天、理世和后天、象世之间，赋予它以“代行化育”并具有“诸天功用之总持”的功能，这样一来，使概念、观念、理念、想象、思想……演变为现实的万事万物来，也就成为十分容易的事了。再如人们可从他赋予该天体关于运动的主张中看到这种区别。根据刘智的说法，阿而实天在天体中的旋转是“自然之动”，而库而西天以及其下诸天体的旋转则是“反掣之动”。[①] 相反相成。由于运动的方向相反，这才能使四行交融而化育万物。他说：

> 两动不息，则不惟东方之气，西方之土，互相融入；即南方之火，北方之水，亦莫不因其旋转带动而运行布入矣。四气之所以交融而为化育万物之原者，皆九天旋转之力为之也。（《天方性理》，卷二，运旋）

这是说，先天的性理要真正演变为后天的万物形器，还必须赖于九天的旋转运动。要是一切均处于静止不动的状态，没有方向完全相反的运动，要在后天化育万物也就成为一句空话。可见，阿而实天的自然之动在万物化育过程中的至关紧要的作用了。这种“自然之动”的原动力显然不是别的，而是前面提到的“真”的“一念之动”。正因为阿而实天在各个方面不同于其他诸天，这就显出该天的重要性来。

第四，阿而实天具有至上的地位不仅在于它是先天性理由此

---

① 根据刘智的说法，所谓“自然之动”，指的是“自东而西”的旋转运动；所谓“反掣之动”指的是“自西而东”的旋转运动。见刘智：《天方性理》，卷二，运旋。

开始显化，还在于它是象世、后天的宇宙万有复归真宰的必经之地。由于它是至圣之性、继性、阿而实之理等等直通真宰自我的场所。它也就被安排为“至圣之位”。所谓至圣之位并不是说它是至圣的居所；而是说，此天惟有至圣方能亲临之境。在此境，至圣方能与真宰直接发生联系。当然，发生联系的不是有形之体，而是无形之性理。就其发生联系者是至圣，联系的场所则是阿而实天。关于阿而实天，刘智是这样说的，

真宰之起化也，从此境起；万化之归真也，从此境归。（《天方性理》，卷三，继性）

阿而实为至圣之位。库而西为大圣之位。（《天方性理》，卷二，理象）

可见，他所说的“数穷理极，万有归根。仍必尽返而入于至圣之性乃得以因至圣之性而归于真宰之本然。此至圣之性所以为万性之始终也欤”。[①] 就是这个意思。只有这样，刘智的“世界”论才有它的神秘价值；也只有这样，才能使他的图式得以闭合为圆圈，他的思想体系才能自圆其说。

刘智如此重视阿而实天，把它置于显要地位，并不是偶然的。“阿而实”一词是阿拉伯文的音译。它含有王位、御位、宝座等义。《古兰经》中有大量经文涉及到“宝座”问题。例如经文说：

真主是能使我满足的，除他外，绝无应受崇拜的。我只信托他，他是有伟大的宝座的。（9：129）

他曾在六日内创造了天地，然后升上宝座，处理万事。（10：3）

众天神将在天的各方；在那日，在他们上面，将有八个天神，担负你的主的宝座。（69：17）

---

① 刘智：《天方性理》，卷二，性品。

一些宗教学者或经注学家对此类经文则做过种种神秘主义注释。如有的人主张“宝座”有8000根支柱，每根支柱之间相距300万里；[①] 有的人把“宝座”解释为“笔”；有的人把它解释为“理性”、“第一精神”、“第一理性”、或“道”。至于库而西，同样是阿拉伯文的音译。含有椅子、凳子等义，可转义为宝座、王位。它也有种种神秘主义的注释。如有的解释为真宰的“脚凳”，有的解释为“法版”（或“天牌”），有的称为“灵魂”，如此等等。实际上，把阿而实和库而西看作是两重天，纯粹是经注家或神秘主义者的解释。按照《古兰经》，天体只涉及七层天、七条轨道的问题；并没有把阿而实和库而西看作是两重天。这类神秘主义注释对刘智的思想显然有一定影响。例如他说“……以故首品又名大笔，言千古一切理象皆从此大笔写出者也。又名曰道，盖为古今理象往返之道路也。”[②] 此即神秘主义解释在他的著作中得到充分反映的明证。

元气、两仪、四象

刘智在阐述他的“世界”论时，不可避免地会借用中国传统的无极太极、两仪四象之说，以演化出天地万物。[③] 我们在他的“思想模式”中，已经涉及到元气的显化问题。这里，在具体讨论由元气显化出两仪四象，以及两仪四象在后天宇宙万有形成过程中的相互关系之前，先看一下他关于气和风的概念。

在先天，作为理的“四行之理”，指的是风、火、水、土之理。[④] 而气指的是“元气”，它是作为“万有形象之本”而说的。

---

① 休斯：《伊斯兰教词典》，新德里，1977年再版，第23页。
② 刘智：《天方性理》，卷一，真理。
③ 刘智：《天方典礼》，卷一，原教篇。
④ 刘智：《天方性理》，卷一，性理。

他说：

……皆次第分析而流行以出者也。由是而总一切流行分析之所余者为溟渣焉。则所谓气者是也。气则万有形象之本也。（《天方性理》，卷一，性理）

他在表述后天的金、石、木、活类时，分别以它们所处的那种神秘的、无形的位置来决定它们各自在后天的属类。“下界之物，其性则各从其所生之类而为位也。得活性而有者从风，得木性而有者从火，得金性而有者从水，得石性而有者从土，皆因乎其本生之类而其位自相属也”。[①] 可是，他在表明“四行”时，所指的对象并不是统一的。有时，他称风火水土为“四气”。他说：“木金活三者，风火水土四气所生之三子也。”[②] 有时，他又把“四行”称之为“四象”，四象指的是气火水土。他说：“四行即四象也。气自水生，土因火出。气土水火，是为四行。四行为万物之母。”[③] 有时，他又把气火水土称为“四气”。[④] 面对刘智表述中的这种不一致，我们如何来理解他所要表述的思想呢？

首先，我们应理解他所说的气是“元气”，亦即作为先天之末、后天万物之母的气；这个气介于先天和后天之间。在先天，它是溟渣；在后天，它是万有之本原。其次，可以把他说的气和风等同起来看待。事实上，佛教就把地水火风称为“四大”并视之为构成一切色法的基本元素；古希腊哲学家中也有把火气水土（四根或四行）视为万物之本原的；《古兰经》同样有关于真主以

① 刘智：《天方性理》，卷二，理象。
② 同上，卷二，形器。
③ 同上，卷二，四方。
④ 同上，卷二，四时。

土、气、火、水从事造化的类似主张；[1] 阿拉伯—伊斯兰哲学家也主张万物由地水火风所构成。由于思想的继承性，这里，地和土、气和风可以视为是一个意思。第三，还应对他所讲的既含有气又包括火水土的四气，与作为元气使用的气，做出某种区别。他说四气时，是否应该理解为指的是后天的构造万物的四种基本元素，这四种基本元素源自元气。他通常把这四种基本元素在先天称之为四行、四元；指的是风火水土之理。它们本身之所余而构成为溟渣＝元气。是否可以这样以简明的图式表示：

四行（风火水土）之理→溟渣＝元气→四气（气火水土）

至于四象、四奇之称与四行、四气之称的区别仅是名义上的，实际上其间并无区别，所指内容是同一的。这里就不再赘言了。

下面，根据他的主张，来分别看一下他所说的元气、两仪和四象。

[redacted]

归根复命时体现出来。具体说来，在“真”的显化过程中，先天无形的性理来到后天而演化为后天宇宙万有的形器时，阿而实天是个中介和过渡，它联系着先天后天和理世象世；万有复归时，它使后天的宇宙万有通过它而返回到先天之“真”境。可是，元气却不同。元气所联系的先天后天、理世象世是在无形的性理经过后天有形的阴阳四行的变化而不断丰富其内容，最终形成为宇宙万有。一旦这种显化完成之后，元气所起的那种中介和过渡的作用也就中止。就是说，以后万有归“真”时，勿须再经过元气的阶段、勿须由元气来承担复归的任务，也勿须再经由元气返回到先天和理世。尽管刘智在表述“真”的显化过程中，元气处于极其关键的地位，被视为是先天无形的、精神性的性理向后天有形的、物质性的形器演化的本原，但它在显化中的作用仅限于此。

区别之二在于：阿而实天由阿而实之理“所从出”，同时，阿而实天又是阿而实之理所“藏寓”之处。元气则不同。元气是阿而实之理之所余与至圣之性之所余结合而成的滓渣。

区别之三在于：阿而实之理显化为阿而实天需要经过元气这一中间的过渡。元气既是阿而实之理之所余（还应加上至圣之性之所余），同时又是后天的阿而实形器之天的本原。没有元气这一中间环节，阿而实之理也就无法显化为阿而实天。

区别之四在于：阿而实天与元气所起的那种联系先天后天、理世象世的作用，对人来说，也是不同的。固然没有阿而实之理也就不会有后天的万事万物，但它毕竟不是产生万事万物的直接原因。因为万事万物是由元气经过两仪四象演变而成的；人同样如此。这离阿而实之理要远得多。而阿而实天本身是元气的产物，如前述，没有元气的演变阿而实天无从而有。阿而实天所起的联系作用是在人的复归过程中才发挥作用。元气则在万事万物生成过程中发挥作用。至于阿而实之理所发挥的作用则是间接

的，是通过元气而发挥作用的；而元气所起的那种联系或中介和过渡的作用则是具体的、直接的。

当我们分辨了阿而实天与元气在先天后天、理世象世中的区别后，进一步来看一下他是如何使先天无形的元气演变为后天有形的宇宙万有的。这里，极其关键的一步是使先天的、无形的性理如何演变为后天的、有形的形器。或者说，如何使概念、观念、理念、精神、想象、思想等等演变为现实的物体、物质。因为思想中、想象中的物体并不等于现实存在的物体；要使思想中、想象中的物体过渡到现实的物体，惟有求助于奇迹。也就是“无中生有”。在刘智那里，这一过程似乎并没有发生多大的困难。因为他赋予作为溟渣的元气处于“先天之末，后天之根”的优越境地。一方面使之既处于先天、理世，又处于后天、象世，以便于来往、演化于两者之间；另一方面使之具有精神的和物质的双重特性，使它既是无形的、精神的存在，又是能够“承元妙化”而变为有形的阴阳的实体。这样一来，在他的思想中，他所期望的由先天、理世无形的性理向后天、象世宇宙万有的形器的转变就是不困难的了。实际上，这是由他的主观的、思想中存在的演变，使之变成为客观的、现实存在的演变。这就是为什么他要借助于中国传统文化的无极太极、元气两仪之说的原故了。在道教那里，混沌无形的元气由“无上大道”所化生。它则化生为阴阳二气；阴阳二气的和合，而生万物。简单说来，刘智所说的元气与道教所说的元气多少有点相仿。因为元气在刘智那里并不是宇宙万有的本原；同样的，道教则认为元气以“道”为本体。至于元气是不是某种微小的粒子，这种粒子是精神的还是物质的，由于刘智本人并没有这样说，人们也就不便从这方面来设想它了。

第二，两仪四象。

在他看来，元气相当于太极；元气判而分为两仪。两仪指的

是阴阳。他认为，先天知能所化的性智乃阴阳之根。他说：

智之所余，化而为阳；性之所余，化而为阴。此阴阳之根，起于性智之所余也。（《天方性理》，卷一，阴阳）

这是说，后天的阴阳本身源自先天的性智。这样先天、后天也就贯穿起来。此后的显化虽属后天的变化，因阴阳之中含有先天的性智，这就决定了阴阳两者的特性，阴敛阳舒、阳动阴静。值得提出的是，所谓的阴阳并不是纯而又纯的纯阴纯阳。因为"缘阳之中含有真阴，阴之中含有真阳。而非阳一于阳，阴一于阴者也"。[①] 他关于阴中含阳、阳中含阴，阴阳相互交感和合而生万物的思想，显然是在说明阴阳间之所以会向各自的对立面转化，从而引起四行的相聚相搏，完全是因为阴阳并不是纯粹的。如果阳中不含真阴、阴中不含真阳，它就无法发生向对立面的转化，以后的变化、运动无从产生，天地万物也就无法形成。在刘智的思想中，阴阳显然还不是直接构成宇宙万有的基本元素。它们还需要发生进一步的变化。阴阳两仪从先天具有的静动、敛舒的特性，加上阴阳不纯而含有潜在的变、动的可能，终于使之发生进一步的变化。他说：

阴阳化而为水火，水得火而生气，火暴水则生土　是故水火气土四象成焉。（《天方性理》，卷一，四象）

气自水生、土因火出。从而产生水火气土四象。四象是刘智演化宇宙万有的基本元素。有了这四种基本元素的同时，他又分别赋予火以外明的特性，赋予水以内照的特性，赋予气以升腾的特性，赋予土以坠落的特性。使之在演化为宇宙万有的过程中得以发挥其作用，从而形成天地万物。在他看来，仅有这些元素及其特性还不足以形成天地万物。因为要形成天地万物还需要四行处于动的状态，这就要求这四种元素内部固有一种产生变化的潜

① 刘智：《天方性理》，卷一，天地。

在的倾向，以使这种潜在的变化倾向演化为现实的变化。显然，刘智要使四行具有这种变、动的内在倾向并不困难。因为他已赋予了阴阳本身在先天具有了静动、敛舒的本能，加之阴阳自身的不纯已经潜伏着其后一切变、动的因素。阴阳中的变、动的因素，也正是导致四行发生种种变、动的根源。

水火土气四者，高之中有丽下之义；低之中有附上之因。（《天方性理》，卷一，四象）

除了有了上述种种安排外，阴阳四行的相互转化还需要有外在的诸种条件。这些外部条件本身也是由阴阳四行适时显化而出的东南西北四方、春夏秋冬四时、热冷湿温四际；有了四方、四时、四际作为四行演变的外部环境。这样一来，天地万物的出现，在他那里也就十分容易了。

根据刘智的安排，四行作为“万有形色之宗元”，是“万物之母”。气、火、土、水分别位于四方、与四时相应，还要借助于分布在天地之间的四际的配合。由此而有四行的“三子”——金、木、活类的形成（在具体表述中，有时他又使之分为金、石、木和活类）。于是，

天地万物既备，乃集气火水土四行之精，造化人祖阿丹于天方之野。（《天方典礼》，卷一，原教篇）

这样，小世界就出现了。

小世界

刘智在他的大世界的表述中涉及到许多天文方面的问题。没有人会认为他是个天文学者。他的小世界涉及的是人的胚胎孕育、躯体发展等生理方面的知识。看来，也不会有人认为他是个生理学者。同样的，我们对他的小世界的兴趣并不在于他的生理学方面，而在于他的宗教思想，尤其是它的神秘主义方面。因为

考察刘智小世界的重要意义在于，他的大世界是以小世界为中心而设计的。他在这里充分体现了所谓真宰造物本以为人的思想。

根据刘智的说法，小世界的有形变化“亦分为六品。一元始品，即此种子也。二孳生品，始结胎也。三变化品，四本成也。四成形品，表里分也。五定质品，体窍全也。六呈露品，灵活现也”。[①] 具体说来，这六品有形变化的过程大致如下：

有形者起于一点，乃先天性理所余，而成其为溟渣者也。天下万世人生之根种也。自阿丹秉四行之精萃（粹），结聚成身。而此一点即寓之于其身。及阿丹生子荫孙，而此一点流派于千万无算之身。夫千万无算之身，必有千万无算之一点。而此千万无算之一点，又非自阿丹之一点变化繁衍以出者也。缘夫先天性理之世。凡有一性，即禀有此一点。但自阿丹之身成，而此千万无算之一点，莫不随入于阿丹之身而藏寓之。……（《天方性理》，卷三，人始）

此即一点入于母腹而初化之象也。是为孳生品。当其未入母腹之先，存于父脊。清妙无象。迨既离本位而后入于子宫，无象者有象矣。象盖得乎父母交感之气而成。……（《天方性理》，卷三，胚胎）

……其自父脊而移入于子宫者清与浊，得子宫之温养，而两半者分为四层。是为变化品。夫自一点而分清浊盖亦犹元气之判而为两仪也。本清浊而化为四层亦犹两仪之分而为四象也。……（《天方性理》，卷三，四本）

……当此之际，其白黄红黑四者，得子宫温养之气，较前为久。久则风火水土四行之本性，飞扬发动，离四色初成之层次，而各归于四行之本位。……，是为成形品。（《天方性理》，卷三，身心）

① 刘智：《天方性理》，卷三，人始。

二月之胎，先是表里分形。至此则表里皆有变化矣：其表之属土者，化为周身之肉；属水者，流为脉络之路；其里之属气者，化为心之质；属火者，发为灵明之孔。而对峙于心之左右。心身既成，而即于心身之间，结聚四藏（脏——下同），以为四行专住之位。四藏既成，而六府（腑）亦次第皆具，耳目口鼻，四肢百体，悉皆分著，是为定质品也。……（《天方性理》，卷三，体窍）

体窍既全，灵活生焉。灵活者，人之所以为人之性也。其性一本而该含六品。一继性。二人性。三气性。四活性。五长性。六坚定。……（《天方性理》，卷三，灵性）

根据刘智的说法，人的有形变化，到第六个阶段时开始出现无形的性理变化。关于人性问题，在“性理”论中已经涉及，这里从略。然而，值得提出的是，他把大世界演变过程中的元气判而为阴阳、阴阳分而有四象的思想，同样用之于人体的发育、变化，使之由两仪四象之变，随后有人体由内而外的脏器和身形的变化。由于他的灵性是在这一阶段“呈露”的，讨论他关于灵性的思想，仍然是有一定意义的。

灵　性

在刘智的思想体系中，“世界”论所要表述的基本思想是：作为小世界的人较之大世界更为重要。在他看来，人的本质在于人具有灵性。概略地说，人的灵性是大世界所缺乏的，也是它优于大世界之处。

首先，小世界肩负着由后天、象世返归先天、理世的使命。正如他所说的，

小世界之形，后于天地，小于天地。小世界之理，先于两间，广于两间。盖因大世界有边际，小世界无边际。大世界

之理有起灭，小世界之理有起无灭故也。(《天方性理》，卷三，概言)

在刘智看来，人的重要性在于人联系着大世界、肩负着象世返归理世的使命。人之所以被称为万物之灵，完全是因为人的灵性起着关键性的作用。换句话说，就物质与精神而言，作为物体的天地世界本身是无生命的，它无法与无形之理发生联系；即使是有生命的人的躯体，他认为也是无法与无形之性理发生联系。真正能与无形之性理发生联系的是人之心。

他根据阴阳清浊的内外变化，认为大、小世界的“内外分形”完全相反。他提出清属阳，浊属阴，与大世界清阳外发、浊阴内敛不同，小世界则清藏于内、浊围于外。尽管表面上天地大世界因清阳的外发而较之人为大、为上；可是，小世界的形成过程，不是以外发为大、为上，而是以藏寓于内为上、为大，这就决定了小世界较之大世界为精为微。这正如他所说的，人之心居于内，人之身位于外，因而这也决定了“身之所不能通者，心能通之。心通无形之位，即犹阿而实通理世之位也。”① 其实，他在讲到心的这种作用的同时，并不否认人脑的作用。这正是下面要说到的。

其次，小世界之所以能纳有形于无形、通无形于有形而有别于大世界，完全在于人脑的机能。他指出，人脑是“心之灵气与身之精气，相为缔结而化焉者也。”② 它的功能就在于纳有形于无形、通无形于有形。他说：

> 何谓纳有形于无形，凡目之所曾视，耳之所曾听，心之所曾知，脑皆收纳之而含藏于其内。是其所为能纳也。何谓通无形于有形，盖脑之中寓有总觉之德也。其筋络自脑而通于

① 刘智：《天方性理》，卷三，胚胎。
② 同上，卷三，体窍。

目，则目得其总觉之力而能视。其筋络通至于耳，则耳得其总觉之力而能听。其筋络通至于口鼻，则口鼻得其总觉之力而口知味、鼻知臭。……是之谓通无形于有形也。（《天方性理》，卷三，体窍）

正因为人脑具有这种双重的功能，它就使人得以贯通有形的物质界和无形的精神界、以及无形的精神界和有形的物质界之间的联系。人在精神界和物质界的这种中介作用是大世界难以胜任的。

再次，小世界的灵性是有形向无形过渡的转折点。在刘智看来，在人的“灵活”的品性未显化之前，人体的种种变化尚属于有形的变化，这时人虽已具有了人的雏形，但这还不能说是真正意义上的人；只有当人的灵活品性显化出来后，才是人之所以为人的灵性的显现。这时，人也就有了无形的变化。即前述的人的六品无形之理在人体中的显现和变化。刘智是这样认为的：

人之身，自一点分形而渐至于灵活显用。是为小世界自有形而化至无形也。灵活者，无形中之有形，有形中之无形。是自天之人，由人合天之一大机局也。无形者附，而其人之所以为人者全矣。无形者复，而其人之所以合天者至矣。（《天方性理》，卷三，灵性）

这是说，没有灵性的显现，小世界的人只是躯体的变化，这同大世界的万物的变化并无多少差别。惟有小世界的灵性显现后，在有形体中显化出无形之性而有人之所以为人的种种禀性。这时的人才是真正意义上的人；只有这样的人才是他所期望的肩负归根复命的人。显然，这又是不同于大世界并较之大世界优越之处。

最后，小世界无形之性理的显现乃“先其所后而后其所先”，这不同于大世界的“先其所先而后其所后”。刘智在这里所要说的无外乎是人在后天具有相当的自由。因为性理是无形的，它也

就不受任何的限制和约束。刘智安排人从胚胎孕育到灵性发展随之出现六品人性的显现，这是赋予人以超越大世界的主观能动性。当然，根据他的思想，这种能动性也是极其有限的。正如他所说的，

> 夫人身一小世界也。其最后之所显者，乃起化之最先者也。大世界由无形而显至有形者，先其所先而后其所后也。真宰为之主持于其间也。天地万物不得而自由也。小世界由有形而显至无形者，先其所后而后其所先也。真宰为之主持于其间也。人亦不得而自由也。后其所先，而又且显至于先之无可先者，真宰不得主持于其间也。不得主持于其间者，自由者也。自由非真宰不能也。（《天方性理》，卷三，继性）

黑鸣凤同样说道："大世界先其所先，而后其所后。故其后天，尽于后天而已。小世界先其所后，而后其所先。故其后天，则返于先天也。"以此表明"小世界所以贵于大世界也。"[①]

可见，刘智关于灵性的安排是有其用意的。这是为人在后天、象世向先天、理世复归服务的。

天人一贯

刘智的"世界"论是继"思想模式"、"真"、"光"、"性"等论后，以天地大世界和人这一小世界为具体内容，进一步阐明"理象相属"、"先天后天，一贯而已"的思想。[②] 根据刘智的"世界"论，他要阐述的是，从元气以下的天地万物和人类诞生的全过程是一贯的，其间毫无间隔。就他的先天性理而言，他在实际上是分为两大系列予以阐述的。其一、是指主宰后天大世界

① 刘智：《天方性理》，卷首，总图。
② 同上，卷首，本经，第二章。

（天地万物）的理的系列，共 14 品。它以阿而实之理为首，其下为八天之理，风、火、水、土四行之理，理之数共 13。剩余下的理要与先天剩余下的性结合而成 14 品。其二、是指主宰后天小世界的性的系列，也是 14 品。它以至圣之性为首，其下为大圣和贤智愚等八种人之性，再下分别为鸟兽、草木、金、石之本然，性（或本然）之数亦为 13。由理之所剩余与性之所剩余相结合而有溟渣；理 13 品和性 13 品再加上溟渣正好都是 14 品。

溟渣就是元气。不过，其区别在于：它在先天、理世称溟渣，而在后天、象世则称元气；元气乃宇宙万有一切产生、变化的“基质”。它不同于一般性理的特性在于，如前述，“先天无色无象之妙至此而终，后天有色有象之迹于此而始。”“而其为物也，却不在性理之外，并亦不在首显大命之外，并亦不在全体大用之外。当其最初无称之时，元气本然已寓乎其中。”[①] 由元气而有后天的一切变化。在大世界这一系列里，后天以阿而实天居上、至大，其中含八天体、八天体中最内部的是太阴天，太阴天之内为风火水土四行，共 13 品。最内部的是在地球上存在的金、木、活三类则被称之为四行的三子，居于一品。与前 13 品相合，共 14 品。合于先天之理的品数 14。同样的，在小世界这一系列里，不仅从后天的人（共 9 品）、鸟兽、草木、金、石和渣的知能属性（共 5 品）而言合为 14 品，而且从小世界先天之性分别在后天大世界中的位置亦为 14 品。[②]

根据刘智的思想，他实际上是把天人视为同一的，只是表现形式不同罢了。他把大世界的演变，安排为从无形到有形的过程，而小世界的演变则相反，其演变过程安排为从有形到无形。他做此安排的目的在于说明“无形中之有形，有形中之无形，是

① 刘智：《天方性理》，卷首，元气。
② 同上，卷二，性品知能图，理象相属图。

自天之人由人合天之一大机局也。"[①] 这是说，

无形→有形→无形

在他看来，这一图式正好是人得以合天的契机。正好说明他关于天人一贯的主张的正确无误。也是他的宗教功修、在精神上追求人主合一的理论根据。他强调理象相属、理象的一体性，就是要求人们从整体上考察、把握理象问题。反对把两者割裂开来。他说：

自分理分形而至于无所不有也，观理者必观之于未有形色之先；观形者又必逐象求之，而谓是皆后天阴阳二气所积也。夫观之于先、观之于后者，分之也，理自理而气自气也。（《天方性理》，卷二，一贯）

刘智生活在中国传统文化广有影响的社会环境下，传统文化中关于"天人合一"、"人心合一"的命题，他是熟悉的。只是他赋予这一命题以伊斯兰的特性并以伊斯兰的思想做出解释而已。可以认为，刘智已经认识到，就事论事的这种观察问题的方法，是机械的、形而上学的。在他看来，任何片面性，都无法把握天人一贯的思想。这正如他所说的，

抑知宇宙内为理为形，皆真一直贯而洋溢者乎。夫一则何分之有，贯则何隙之有，洋溢则何拘泥之有。无分则散者仍聚也，无隙则空者仍实也。从直而贯者，九天七地，无非一之所充周；从横而贯者，东西南北，无非一之所遍暨。四气者，一之流行而为对待者也。四时者，一之对待而为流行者也。洋洋乎活泼而不胶于一定，而又何理象之必分而二之也乎。（《天方性理》，卷二，一贯）

天人的一贯，在于"真"的自我显化而非其他。表面上，似乎"理自理"而"气自气"；其实，理与气（或象、或形、或器

① 刘智：《天方性理》，卷三，继性。

等）是相贯通的。从人的立场来看，大千世界，万般变化，光怪陆离，难以捉摸。从“真”的立场来看，万事万物，性理形器，千变万化，一切聚分，无非都是“真”在不同时期、不同领域、不同条件下的自我显化。在人那里，可以把宇宙万有区分为有形无形，先天后天，性理形器；而在“真”那里，无所谓有形无形，无所谓先天后天，无所谓性理形器，这一切区分都是毫无意义的。显然，人们在这里可以看到刘智在实际上主张的是辩证地观察问题。即从“真”的自我显化中、从“真”显化出的理象的联系中看问题。就是说，这一切都是“真”的显化。

既然肯定天人一贯，那么，他要表明的思想是什么呢？可以说，他主张天人一贯的目的在于使人在后天得以返本复原、得以与主合一。在他看来，天地万物由理化而形化后，也就完成了它的使命；只有人才可能完成这一复归的任务。

刘智区分大、小世界在返本复原中的作用有所不同，是同他赋予大、小世界的性理的起灭的特性有关。他说：

> 小世界有有形之显著，有无形之显著。观于有形之显著，可以知造物自然之妙。观于无形之显著，可以知天人一致之精。小世界之形，后于天地，小于天地。小世界之理，先于两间，广于两间。盖因大世界有边际，小世界无边际。大世界之理有起灭，小世界之理有起无灭故也。然亦未尝非无起无灭。（《天方性理》，卷三，概言）

这是说，他做此安排是完全符合他对天人一贯的理解的。这里说的边际是什么意思呢？从他的前述主张中可以看到，有形的大世界处于阿而实天之内而非其外，这一有形天体的限定本身表明大世界是有边际的。可是，小世界却不同。小世界在演变过程中，尽管它的性理像大世界一样有其起始。但是，它的演变不同于大世界的地方在于，它是先有形而后无形，这就决定了它有起无灭。因为有形者消失的是它的形体，无形者无其形体，因而也

就无从消失。按照刘智的思想，这并不是说小世界之理与它的本原“真”相比而言，也不会消失（“未尝非无起无灭”）；而是说，小世界作为“真”的一个过程、阶段、产物……，与“真”相比，则是有生有灭的。当然，这里说的“灭”，按照他的意思，实际上就是返本复原，而不是人们通常意义上所说的“消灭”，或由存在变为非存在、变为无。就是说，“真”通过自我的隐显、内外、静动的一系列变化后，又返回到“真”的寂然之境。这就是“真”的自我降升来复；然而，这一降升来复、这一寂然之境，并非重又回复到原初之境，而是“真”的自我达到一个更高的隐秘境界。

人之返本复原，也就是完成他的降升来复的使命。只有这样，刘智才有可能使他设计的真一⇌数一⇌体一的图式是自我循环、自我周转的，因而才是完满的。天人的一贯是为他的神秘主义的人主合一的宗教修炼的主张服务的。至于人怎样才能返本复原，才能完成他的降升来复的使命，达到人主合一的精神功修的目的，这不仅取决于各人在先天所具有的品性，而且更为重要的是取决于各人在后天精神潜修的方法是否对头，以及各人在潜修中的勤奋程度如何而定了。

应该指出，刘智为了表达天人一贯的思想，有时似乎是在玩弄文字游戏。其结果对他表述自身的思想毫无裨益。例如他说“无形者不必定属于先天，有形者不必定属于后天”，即属于此。[①] 这里，他显然混淆了第一性和第二性的关系。后天指的是现实的第一性的物质世界，把它理解为今生今世，是不会产生歧义的。同样的，他所说的先天，指的是第二性的精神世界，这是从比较广泛的意义上来理解的；即使是从宗教的意义上把它单纯地理解为前世或彼岸世界的话，他的这句话的意思仍很明确。按

① 刘智：《天方性理》，卷二，一贯。

照他的这句话的意思，这是说，作为理念、观念、概念、思想、性理、图形、模式等的无形者，不必只属于精神世界，它们同样可以在后天存在。显然，这是毫无问题的。可是，他认为，作为形色器物不仅存在于后天，而且存在于先天，即存在于精神世界。显然，这是我们难以想象的。正如现实的第一性的物体（如桌子）不可能存在于人们的思想中一样；如果说人们的思想中有桌子这一现实的物体的话，那只不过是该桌子的概念、图像、图形而已，并不是该桌子实体本身。如果无形中可以纳有形，这决不是说纳入无形的是有形之体，而是说纳入无形者是有形体的、第二性的概念，并非其他。

来降复升

“降”和“升”是一对相关的概念，“来”和“复”也是一对相关的概念。在刘智的思想体系中，这两对概念极其重要。因为它起着连接先天后天、理世象世，以及大、小世界的作用。他说：

> 先天来降，后天复升。来自此心，复于此心。（《天方性理》，本经，第四章）

> 宇宙间千头万绪之理，至无尽也。然不过一真宰之自为升降来复而已矣。降于种，升于果；来于最下，复于最上。大世界之为降为升，即小世界之为来为复。而小世界之为来为复，妙于大世界之为降为升。则以大世界之由降而升也，其升尽于有形，小世界之自来而复也，其复尽于无形。无形较有形为至精也。（《天方性理》，卷四，升降）

何谓“降”和“升”？何谓“来”和“复”？在他看来，就大世界而言，降和升指由先天的降而于后天的升；就小世界而言，他认为人心如天，人身如地；天在上，地在下，由身而至于心为

升，由心而至于身为降。降和升在人身上的合一则是来和复。因此，来和复指小世界由先天的来和由后天的复。这一降一升、一来一复，才能真正完成“真”的自我显化的全过程。这是刘智思想体系中的一个极其重要的思想：“大化循环、尽终返始”。[①] 因为在刘智看来，宇宙万有的一切之理，无外乎都是“真宰之自为升降来复”。大世界的降是以无形的性理的形式而降的，升则是以有形的形器的形式上升的；小世界的来是以有形的躯体逐渐孕育、发展而来的，复则是以无形的性理的形式复归的。那么，由谁来承担这一使命呢？显然，天地万物的降升由大世界来承担，来复的使命由作为小世界的人来完成。在他看来，天地万物是无生命、无灵觉者，真正能承担这一降升来复使命的只有人类来完成；刘智为了表述的方便，他尤以人中的“人极”作为最完善的代表来担负这一升降来复的周期，完成真宰造人、人返回真宰的使命。这也具体体现了伊斯兰教关于“真主造物，本以为人；真主造人，本为认主”这一传统的神秘主义说法的基本思想。[②]

如上述，表面上，有天地万物和人类的显化、即其升降来复；实际上，这一切乃“真宰之自为升降来复”。

先天之化，自一理流行，而有继性、灵性、活性、长性、矿性、四行之性，递降而至于元气止焉。此真宰之本升而自为降也。大世界之降也，基之于此。小世界之来也，亦基之于此。后天之化，自元气分著而有土水火风金石鸟兽，渐次发明，而至于人止焉。此大世界之由降而为升也，而实真宰之由降而自为升也。所谓降于种而升于果也，后天之果，即先天之种也。小世界之来也，来于大世界自升而降之同时。而其复

① 刘智：《天方性理》，卷首，本经，第一章。

② 马注在《清真指南》中多处说道：“真主谕云：‘我不造化一物 便罢，第造一物，本以为人。不造化人则已，但造化人，本为认我。……’。”见该书，卷二，客问（十六答）。

也，复于大世界由降而升之既毕。复于其最后者，复于其最精也。（《天方性理》，卷四，升降）

尽管一切显化均为真宰的自我显化，但在具体的体现上、在先天、理世则为性理的变化，在后天、象世则为大、小世界的升降来复的变化。既然一切均为真宰的自我显化，那为什么还要演变出大、小世界及其千变万化呢？显然，由先天性理和后天大、小世界来承担“真”的自我显化而衍生的这一切变化，正是宗教神秘主义所需要的。在神秘主义那里，一个极其浅显的道理是，如果仅以真宰自我的隐显、内外、静动变化表现，那人们所看到的只能是毫无内容的、空洞、乏味而又抽象的概念，以及概念的推理或演绎。显而可见，这并不能满足人们的精神的、心理的需要；按照刘智的主张，这种显化本身还应以所显化的宇宙万物向人们提供生存所需求的种种物品为前提。为此，它只有使所显化的宇宙万有以千姿百态、绚丽多彩的器物形式表现出来，这既能以此满足人们的精神生活和物质生活的需要，又能体现真宰的仁慈与万能。更为重要的是，神秘主义者以此来体现真宰的俊美。人们可在马注的著作中看到极其形象的譬喻。马注说：“天地为妆台，万物为器具，两世为镜袋，板德为镜子，真主为美人。无镜子，则美人不显；无美人，则镜子无用。镜子不即美人，因镜子为美人而造；美人不即镜子，因美人无镜而长有。晓得影不即人，非人无影，便可认造化之真主，所以身体性命是一部真经。”[①] 这是说，镜子由人所造，借以映照美人之俊美。如无美人，也就没有镜子；而无镜子，则美人之俊美也就无法显现。由此他得出一个一般的结论，即人非影，影非人；但人皆有影，形

① “板德”是波斯文的音译词。其原意为奴仆、仆役。相当于阿拉伯文的“阿布杜”。系穆斯林的自谦词，用以表示在与真主的关系上自身处于奴仆的低下地位。马注：《清真指南》，卷二，体认。

影相随。扩而言之，则真宰显化宇宙万有、创世造人，其目的就在于显现他的自我；离开他所显化之物，尽管他“长有”，但他的自我也就无从显现。刘智在他的著作中没有以美人来譬喻真宰，但这并不能否认他没有类似的思想。

黑鸣凤关于大、小世界的降升、来复问题，肯定大、小世界演变的先后以及大世界尽于后天，而小世界则能返于先天的说法，如前述，其目的完全在于表明小世界“贵于”大世界。他又说：“小世界自一点孕胎，分清浊，辨四液，以至身心体窍，无美不备。凡六品。此小世界之先天也。自灵活显著，明爱恶，别善恶，通达一切事理，以至全体大用，无所不备。亦凡六品。此小世界之后天也。通十二品。而小世界之功成焉。先天为来，后天为复。复至本境，亦若造化循环，则谓小世界原始返终也。”①

前述黑鸣凤的注释，显然是就大世界与小世界、无形的性理与有形的形器之间的关系而言的。他所谓的“大世界先其所先，而后其所后”，意思是说，大世界在没有它的有形的天地世界之先，已有了六品无形之理；继六品无形之理后，才有它的天地有形之器。在黑鸣凤看来，这是符合天地世界的演变进程的。他所谓的“小世界先其所后，而后其所先”，意思是说，作为小世界的人在他的六品无形之理还没有显现之前，先有的是他的六品肉身之象，后有的才是他的六品无形之理。在他看来，这同样是符合人的演变进程的。他之所以要做这样的说明，其真正的含义无非是要表明刘智所说的“大世界先无形而后有形者，由理而达于气也。小世界先有形而后无形者，由气而还于理也”。② 从刘智的思想来看，人是天地世界的产物。大世界由理而气以及小世界由气而理的这种安排，无外乎要实现这样的图式。即：

---

① 刘智：《天方性理》，卷首，总图。

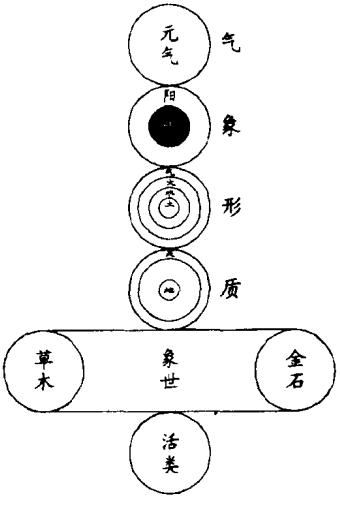
② 同上，卷三，人始。

理→气→理

或者说：

理⇌气

这一过程同样是个封闭的圆圈。刘智安排人来完成这一使命，与他对大、小世界的理解有关。如前述，他认为，小世界较之大世界更为“精微”。小世界之心与他的身不同，心可以通“无形之位，即犹阿而实通理世之位”。“盖大世界自无形而化至有形，其势皆自内至外者也。自内至外，则其义尽于其外矣。小世界自有形而化至无形，其势皆自外至内者也。自外至内，则其内之所关合者，微矣。”[①] 这需要由人来担负“大化循环、尽终返始”的使命，因而被认为是完满的。所以，黑鸣凤依据刘智的思想，敢于断言大世界的“后天，尽于后天而已”，他进而断言小世界的“后天，则返于先天也。此小世界所以贵于大世界也。”



后天形化次第图

① 刘智：《天方性理》，卷三，胚胎。

第七章　“认识”论

在人类的认识史上，人们关于认识问题，历来就有不同的主张。中国古代有“格物致知”（简称“格致”）之说；至于如何理解格物致知，思想家们的解释各异。《礼记·大学》提出，“致知在格物，物格而后知至”；程朱学派主张，人的知识是先天固有的，但为人欲所蔽而无法认知，故应“即物穷理”（或“格物”），以重新获得先验之知；王阳明（1472—1528 年）认为“心外无物，心外无理”，提出“格物之功只在身心上做”的观点，即惟有认识自我才得以获得知识。在西方，柏拉图主张人的灵魂不死。他的“回忆说”提出认识事物就是灵魂对先验的理念的回忆；亚里士多德主张认识就是把人的心灵比之为“蜡块”，感觉把事物的“印痕”留在心灵的蜡块上。

在认识论问题上，古代中外思想家的观点，对刘智有着或多或少的影响。从他的著作中，可以看出，他关于人作为“万物之灵”、是有灵觉的动物的主张，关于人脑的机能的主张，关于人能感觉、思维，从而能认识事物的主张等，说明他是个可知论者，对人的认识能力是毫不怀疑的。研究并讨论他的认识论问题，有助于我们加深对他的思想体系的认识和理解。

“认　主”

人作为一种社会性的动物，他的认识总是具有一定的目的

性。一般说来，人认识外界的目的，绝不仅仅是为了消极地适应外界环境，谋取生存和繁殖后代所必须的生活资料，而是为了不断地改善自身的生存条件并谋取更大的物质福利。同时，人在不断地发挥自身的主观能动性的过程中，从事改造客观世界的斗争。如果人仅仅为生存和延续后代而奔波、而活动，这表明他的生活水平仍然十分低下，并没有完全摆脱人的自然状态及其“动物性”。人只有在认识客观世界的同时，也改造客观世界；根据他对客观世界的认识能力和认识水平，从事与之相应的改造客观世界的活动，这才是作为社会性的人的基本条件。当然，作为社会性的人，他的需要，绝不限于物质性的一面，他还有精神方面的需要。这就是人不同于其他动物的基本点之一。

刘智对人的认识目的的理解，并不是从认识世界的目的在于改造世界的视角来回答问题的。他从真宰造人的观点出发，主张人的认识目的在于“认主”。显然，这与他的宗教目的论的观点分不开的。

> 人之生也，非一听于阴阳之气自相摩荡而成者也。实有真宰主持乎其中。盖有天地而无人，则天地之设位何用？有万物而无人，则万物之取用谁归？此以知天地万物之生，凡以为人也。（《天方性理》，卷一，人）

他又说：

> 其为教也，以识主为宗旨。主宰者，万化所自出，而吾心性之本原也。由主宰之显著，而有我之本性。由本性之赋畀于心，而我得以为万物之灵。此先天之事也。今日由尽心而得以知性，由知性而即以认识主宰。此后天之事也。认得主宰是造化天地万物者，是我之心性所以出者，则根脚正定，不为歧妄所动摇矣。（《天方典礼》，卷一，原教篇）

刘智在他的著作中，明确表述人的认识目的在于“认主”。有时，只是说真宰造化天地万物“凡以为人”，供人享用，供人

役使；这一说法本身也暗含着“认主”的内容。在他看来，人为认识天地万物，也就很自然地要追问天地万物源自何处，其目的是让人知晓真宰造物的目的在于维持人的生存，供人需求、享用；而造人的目的则在于使人认识他的自我。其实，在伊斯兰教中，真宰造人的目的是为了人认识真宰，这被认为是一个不言自明的道理。刘智以前的穆斯林学者都持这一观点。王岱舆把伊斯兰教称为“正教”。他认为正教之本在于“认主”。[①] 而“人之首务，莫大于认主。”[②] 他又说：“真主不造人神则已，但造人神，原为认主也。”[③] 马注在他的著作中也先后引用两段经文表明此点。他说：“真主谕云：‘我不造化一物则已，第（缔）造一物，本以为主’。”[④] “真主谕云：‘我是隐藏之宝，我喜人认我，我造化人，只为认我’。”[⑤] 同样的，刘智也持这一观点。

根据刘智的思想，真宰是宇宙万有之本原，真宰是主体，由他造化的人是客体。所谓认识不过是个由主体出发到客体，再由客体返回主体的过程，亦即真宰造人、人认识真宰的过程。或者说，由无形到有形，再由有形返回无形的过程；这是就他的本体论而言的。刘智显然认为，完成这一认识过程，是人生的目的、伊斯兰教立教的宗旨，这一过程本身是个封闭的圆圈。既然把认主视为创世造人、人生的目的以及宗教的宗旨，对此他很自然地要做理论上的论证。

他是如何做出这一论证的呢？在认识论问题上，他的基本出发点是环绕着真宰为前提而予以表述的。这表现为他肯定真宰的绝对存在。就是说，他肯定宇宙万有有其造物主。为此，他以世

---

① 王岱舆：《希真正答》。
② 王岱舆：《正教真诠》。
③ 王岱舆：《清真大学》。
④ 马注：《清真指南》，卷三，格物。
⑤ 同上，卷四，认主。

间器皿、用物需要工匠制作为例说明，宇宙万有同样有其造化者。他说：

世间一器一物，大而宫室，纤而盘盂，莫不需匠作以成；未有舍匠作，而木质自能成屋、坯土自能为器者。乃天如此其高明，地如此其博厚，日月星辰、山川动植，如此其照耀而充郁，岂无主宰以造化之，而天遂自成其为天，地遂自成其为地，日月星辰、山川动植遂自成其为形象也？终日戴天，而不知天之有主宰，非真知天者也。终日履地，而不知地之有主宰，非真知地者也。终日见日月星辰、山川动植，而不知其主宰之为谁也，焉得通天彻地而称为致知格物者乎？不能通天彻地，而又何以明心见性？不能致知格物，而又何以率性修道？则甚矣人不可不知有主宰也！（《天方典礼》，卷三，认识篇）

在人们的思维中，简单的类比，或类比推理，是经常使用的一种简便的认识方法。它通常是以两种（或两类）事物在某些属性上相同，推论出它们在其他属性上也是相同的；尽管它要求人们在推理过程中，由被推论而得出的结论的正确性，但在实际上，推理的前提与其结论间的联系只具有或然性。就刘智所列举的论题而言，人工造作的器物，不管它的原料是自然的，还是经过加工制造的，这类器物都有它们的制造者、都有工匠，这是确定无疑的。而自然现象却不同。在人类认识史上，关于是否存在造物主的问题，本来就有唯物和唯心两种互相对立的观点。以人工的产品简单地比拟自然界的现象，是缺乏说服力的。这里，刘智实际上是以肯定真宰的绝对存在为前提而从事论证并得出上述结论的，即以“致知”真宰为前提而后“格物”，进而明心见性、率性修道。所以他提出“人不可不知有主宰也”，并以认主为首务。

由于刘智生活的时代，人们的信仰实际上是多元的。刘智为了说明当时不少人们在信仰上的谬误，他提出：

人知有主，而不识主之真，则凭空想象，邪知恶觉，从此起矣。是故愚冥之辈，泥形而求主焉，遂以人物为主者，有之矣。寂灭之流，外形相而求主焉，遂以空无为主者，有之矣。过与不及之弊，不可胜数。(《天方典礼》，卷三，认识篇)

他反对中国传统信仰中的儒、释、道的做法。他指出，以老子和佛为主，或以天和理为主，都是“拟度为主，非真主也”，都是不对的。

老、佛，皆人也。造化所必受，生死所不免。而称之为主，妄也。天与地对，乃造化中之一物。即其上下连属，亦形而下之器。则称之为主，愚也。理属虚意，寓于物而不能自为物。称之为主，误也。故曰，拟变为主，非真主也。(《天方典礼》，卷三，认识篇)

可见，他是从伊斯兰教的立场出发来谈人的认识目的的。他说的认主是排斥其他宗教或学说所主张的“主”，专指“隐然无象，确然实有，造化天人，运行理气”的“真宰”。把认主作为人的认识的首务，这是他所主张的“人生所必不可忽者”的基本要点。[①]

“默而识之”

既然认主被当作人的认识目的，在刘智那里，有关认识途径的表述也完全是环绕以认主为中心展开的。一般说来，人的认识包含感性认识和理性认识两个不同的阶段。感性认识是认识的初级阶段，理性认识则是认识的高级阶段。前者借助于感觉器官与外界事物的直接接触，在人脑中产生对外界事物的现象、外部联系和表面的认识，后者则借助于人脑的思维机能的作用，形成对

① 刘智：《天方典礼》，卷三，认识篇。

外界事物的本质的、内在联系的和全体的认识。前者以感觉、知觉和表象等形式反映其认识，后者则以脑中形成的概念并运用概念进行判断、推理的思维过程反映其认识，因而后者不同于前者的地方在于它的认识的抽象性、间接性和普遍性。就人的整个认识过程而言，感性认识是理性认识的基础，理性认识只有依赖于感性认识所获得的感觉材料，经过人脑的去粗取精、去伪存真、由此及彼、由表及里的加工、制作的过程，才得以使认识从现象的变为本质的、从事物的外部联系变为内在联系、从表面的变为全体的，从而使认识产生飞跃，否则，理性认识就缺乏必需的基础，成为无源之水、无本之木；而感性认识惟有发展为理性认识才能更全面、更深刻、更正确地反映外界事物，把握外界事物发展的规律性。刘智在他的认识论中，同样涉及到感性认识和理性认识问题。

根据刘智的思想，他提出认识有三种途径。即感性认识、理性思维和内心省悟。对于前两种认识途径，可以说他已经观察到外界事物有有形的、有无形的，因而他提出应该用人的感觉和思维推理去分别认识它们。他说：

> 盖凡天下之物，不出二端：有有形者，有无形者。有形者以形色见之，无形者以踪迹推之，天下无不可识之物矣。譬如风，无形色者也。人不可得而见其本然也。但见草木之偃仰，则知其为风矣。又如春，无方位者也。人不可得而见其本然也。但视绿翠之萌动，则知其为春矣。此二者，身外之物也。身内之物，如灵性，无形色，亦无方位者也。日与吾俱，吾不得而见其本然为何如也。但即吾之视听言动、食息起居、灵明活泼，而遂知其为性矣。远取诸物，近取诸身，皆有不可见之物，皆不可欺之以无者，以其有踪迹可推耳。（《天方典礼》，卷三，认识篇）

如果撇开他关于认识的目的论（“认主”）问题，来看一下他

是如何具体讨论认识过程的，人们会发现刘智在认识论方面已经达到了这样的程度，即承认人可以借助于对形色的感觉以及对踪迹的推理来认识事物。这是就认识对象、认识客体而言的。它包含了对客观事物的本质的、甚至是规律性的认识。当然，这一认识本身是一个抽象的或精神升华的过程。在这方面他关于认识途径的看法是有可取之处的。

然而，他企图通过可以认识的事物，借助于逻辑的推理进而证实真宰的实在。他做了如下说明，“真宰之于天地间也，虽无形色可见，无方位可求，人尚不可得而见其本然也。然若视夫天地之造化，日月之运行，昼夜之舒卷，寒暑之代谢，以及种种安排，色色布置，历万古而常然，恒生生而不息，则知必有主宰者默运其间，亦不可欺之以无者也。……天地之造化循环，主宰之踪迹也。风与春与性，皆主宰所造之物也。人尚不可得而见其本然，惟以踪迹识之。况造化之主宰，而能见其本然乎？亦即其造化之踪迹，默而识之可也”。[①] 这是说，除了一些有形的、可以用感官感觉到的物体外，那些无形的、用感官无法感觉到的、而在客观上又存在的物体，惟有用逻辑推理来推论并肯定其存在。刘智有关认识的上述主张显然有其合理性。至于作为宇宙万有的造物主而言，刘智认为，同样应从自然现象的万千变化中，以推理的办法“默而识之”，确认其存在；这种“默而识之”的认识方法，显然具有神秘性。

刘智关于感性认识和理性认识的论述，如上述，是从客体出发，或从认识对象出发来阐述他的认识论问题的。从作为认识主体的人出发来说，他除了提出认识可以通过人体感官和人的思维活动，对有形物体进行感觉和对无形物体从事逻辑推理外，他还认为人可以通过第三种认识途径，亦即他所说的“默而识

① 刘智：《天方典礼》，卷三，认识篇。

之”——通过人的内心省悟来认识。在他看来，这是更为高级的认识活动。

人之生也，其体有三：身体、心体、性体是也。以体而体夫真一也，亦有三。即以此三体而体之也。以身体而体夫真一者，其功在于遵循。遵循者，知其所当然，而不能知其所以然。此一品者，知其名矣，未知其实。以心体而体夫真一者，其功在于解悟。解悟者，见其所以然，而不能得其所以然。此一品者，见其分矣，未见其合。以性体而体夫真一者，其功在于无间。无间者，本其所以然，而浑乎其所以然。至矣。（《天方性理》，卷五，体一）

刘智在这里所说的“体”，实际上含有两层意思。一指人体，一指体验、或认识。合而言之，指的是人这一认识主体。就是说，他从认识主体出发，对人的三种认识活动作了区分。人在对外界认识的过程中，基于这三种认识活动的不同，其认识外界的程度或结果也就有别。在他看来，这完全是由于各人在先天所赋有的禀性的不同所决定的。他认为，有的人可能同时兼有上述三种功能，有的人可能只有最低级的认识功能。

或一人之功而有此三品之次第。或于此次第之三者，而分为三人。三品之中，体之于知者浅；体之于见者深；体之于性者，其深更几于不可测也。（《天方性理》，卷五，体一）

这是说，感性认识只知事物的表面现象和外部联系，而不知事物的内在本质、内在联系、它的产生、发展、变化的原因及其规律性；理性认识虽然有上述不同于感性认识的特点，在他看来，与内省、直觉相比，又有所不及。他认为，惟有人的内省、直觉才得以认知真宰的所以然。内省、直觉并不是人人皆可做到的。它需要经过精神修炼才能达到。而要做到这一点，则应有专人的指导，这是他的宗教伦理主张所要讨论的问题。

有关认识途径问题，他和其他穆斯林学者一样，主张通过对

自身的认识来达到认主的目的。为说明这一观点，他们常引用的一段“圣训”是：“你认得自己，便能认得造化之真主”。（即“明己，即明主矣”。）他认为，这是认主的一种简便的方法，是“认己为认主之要诀”。他说：

> 圣人此言，则近取诸身，可以得主之实际也。盖人之身，天地一小式耳；人之性即此身之主宰也。人惟不能自知本性之所以然，故不能知主宰之所以然也。若返求诸己，能识自己本性之所以然，则主宰之所以然，不外当身之本性，而得之矣。盖人之所以为人者，大约四者尽之：有本然焉，真性是也；有妙用焉，知能是也；有本为焉，视听言动是也；有作为焉，工艺书写是也。主宰之所以为主宰者，亦四者尽之：有本然焉，真体之谓也；有妙用焉，亦知能之谓也；有本为焉，本听、本观、本言、本动是也；有作为焉，时行物生，周而复始是也。明夫自己体用之所以然，即知夫主宰之所以然矣。（《天方典礼》，卷三，认识篇）

在他的认识论中，尽管他提出三种认识途径、认识方法，认识的目的在于认主；而通过认己即可达到认主的目的。其中，第三种认识方法、尤其是“认己认主”的方法，已如前述，显然具有神秘性。可是，他关于人脑在人们推理过程中的机能的论述，却是值得人们注意的。

在探讨刘智关于人性臆想时，已经讨论了他关于人的感觉器官及其机能问题。他把活性分为外照与内照，并对它们的机能分别作了说明。他的外照五觉指的是视、听、言、臭、触，它们分别作为耳、目、口、鼻、肢体的机能而存在。应该说明的是，他对寓于人脑的内照五力的内容及其顺序的提法有所不同。有时他指的是忆、虑、记、悟和总觉，有时他指的是总觉、想、虑、断和记。很可能他的“忆”相当于“想”、“悟”相当于“断”。但不管怎么说，它们分别作为脑的机能而存在。

他认为，五觉分之于心而发之于表，五力分之于智而寓之于脑。[①] 在躯体孕育、发展、成长的过程中，可以分为六个阶段（“六品”）。其中，人脑是人体发展到一定阶段的产物。他说：

> 此胚胎三月之象也。……四藏（脏，下同）既成，而六府（腑，下同）亦次第皆具。耳目口鼻，四肢百体，悉皆分著，是为定质品也。夫一身之体窍，皆藏府之所关合，而其最有关合于周身之体窍者，惟脑。盖藏府之所关合者，不过各有所司。而脑则总司其所关合者也。（《天方性理》，卷三，体窍）

他还进一步描述了脑是如何与人的感觉器官发生联系，如何认识外界事物的。

> 脑者，心之灵气，与身之精气，相为缔结而化焉者也。其为用也，纳有形于无形，通无形于有形，是为百脉之总原。而百体之知觉运动皆赖焉。何谓纳有形于无形，凡目之所曾视、耳之所曾听、心之所曾知，脑皆收纳之而含藏于其内，是其所为能纳也。何谓通无形于有形，盖脑之中寓有总觉之德也。其筋络自脑而通至于目，则目得其总觉之力而能视；其筋络通至于耳，则耳得其总觉之力而能听；其筋络通至于口鼻，则口鼻得其总觉之力而口知味，鼻知臭（同嗅——下同）。故肝开窍于目，而其目之所以能视者，脑之力也；肾开窍于耳，而其耳之所以能听者，脑之力也；脾开窍于口，肺开窍于鼻，而其口之所以知味，鼻之所以知臭者，脑之力也。其筋络自脑而通至于周身，则通身得其总觉之力，而手能持，足能行，百体皆知痛痒，即心为灵明之府，而亦不能不有资于脑，脑得其养，而心之灵明加倍；脑失其养，而心之志气亦昏。是之谓通无形于有形也。又曰，心为室，脑为堂。凡室之所筹划者，未有不于其堂而显露者也。脑盖承心之所施而施之于百窍也。（《天方性

① 刘智：《天方性理》，卷一，人；卷三，觉性。

理》，卷三，体穷）

根据刘智的思想，他对人脑的五种机能在脑中所处的位置作了安排。

总觉者，总统内外一切知觉，而百体皆资之以觉者也。其位寓于脑前。想者，于其已得之故而追想之，以应总觉之用也。其位次于总觉之后。虑者，即其所想而审度其是非可否也。其位寓于脑中。断者，灵明果决而直断其所虑之宜然者也。其位次于虑后。记者，于凡内外之一切所见所闻所知所觉者，而含藏之不失也。其位寓于脑后。（《天方性理》，卷三，觉性）

刘智对于脑在人体中的重要职能的理解，把人脑分为五个部位并相应地赋予它们以职能，这究竟在多大的程度上，具有其科学性，甚而可以说，它在多大的程度上，具有其神秘性，这里不予评说。但是，他关于人之所以能够认识外界事物，完全借助于脑的“纳有形于无形，通无形于有形”的综合、归纳作用的主张，却是很了不起的。从刘智的思想中，可以看出，他在实际上已经承认人脑的功能在于对感觉到的事物予以分析、综合、加工、改造，使外界活生生的、具体的现象，变成抽象的概念，然后应用概念、通过判断、推理，进行思维。尽管他没有这样明确地表述出来，但人们可以认为，他对于作为主体的人具有此种认识能力是毫不怀疑的。

“觉”和“照”

“觉”和“照”讨论的是刘智所主张的人的认识的真正源泉问题。什么是刘智所说的认识源泉呢？根据刘智的思想，人的认识源泉完全在于先天真宰的自我显化以及由此而赋予人的一种“觉照”的功能。他说：

大用不过知能二者。自然之妙，尚未有知，而已具有无所不知之妙。……知者言乎其觉照也。……觉照未显，而后此万种之觉照皆于此裕其端。（《天方性理》，卷一，大用）

性即大用中所谓知之所化也，智即大用中所谓能之所化也。性智即真宰之知能也。此性为千古一切灵觉之首，此智开千古一切作用之端。（《天方性理》，卷一，真理）

一真衍化，理象章陈。理具于知，象见于能。知预先天，能衍后天。（《天方性理》，本经，第二章）

可见，人在后天的认识源之于先天的知能、性智，源之于人在先天就已赋有的觉照功能。根据刘智的思想，“觉”含有省悟、醒悟之意，“照”则含有对光照的反应、反照、察看之意。这里说的认识包括人的认识能力（即省悟、醒悟、反应、反照、察看）、人关于认识对象的知识，都不是后天对外界事物的反映或后天独立活动的结果，而是人于先天就已具有的，在先天就注定了的。人的这种认识之所以可能，完全是因为这一切都是真宰的自我显化。

刘智又是如何具体描述人在后天的认识活动呢？

他认为，按照刘智的思想，人的本性由继性所分与，继性乃真宰之首显、并以真宰之本然为本然，“而其实本性之知能，不异于继性之知能，不异于真宰本然之知能。……本性之内，万理具足，万事不遗，万物皆备。其体量如此其广大也，其光之所通，无不贯彻”。[①] 刘智主张的真宰的自我显化乃人的本性、人的认识源泉，所指即此。具体说来，人的孕育、发展、成长、以至于认识真宰的过程本身，与大世界的天地万物由无形而有形、由理而达于气不同，他是由有形而无形、由气而还于理的。刘智在这里所谓的“有形”、所谓的“气”，指的是人的有形孕育、发

① 刘智：《天方性理》，卷三，本性。

展等过程。在他看来，人原“起于一点”，即由称之为“溟渣”的“先天性理所余”，构成“天下万世人生之根种”，并由后天的“阿丹秉四行之精萃（粹），结聚成身。而此一点即寓之于其身。及阿丹生子荫孙，而此一点流派于千万无算之身”。[①] 每个人都“起于一点”，每个人的躯体中，均赋有先天性理所余的那“一点”，这是人成为万物之灵的根据；也就是刘智所说的人性中，具有先天“各得其所分与之性”。[②] 不仅人的认识能力是先天的，而且人的认识对象、有关认识对象的知识，也是先天的，它们都是真宰的恩赐。可见，他的认识论本质上是先验主义的。

关于刘智的“光”论中，已经谈到宇宙万有皆为光之照明、光的显现；性，或人性就是光的另外一种说法。人的认识源泉来自光源、即真光。在刘智看来，人对一般物体的认识，无外乎是从光源（这就是内光）那里射出来的、以人为载体的光（这称之为外光），对以其他物体为载体的光（这同样是外光）的照射；而人对真宰的认识，则是以人为载体的光对光源的反照，这是前述的认识的真正目的。他认为，光源最初照射出的光是公共之光，亦即其后所照射出的光所“公共者也”。人的认识正是这种个体之光与公共之光的合一。刘智说：“本性未显之时，公共之继性，何尝不日显于天地之间。而但其显也，无与于我本性既显之时，则显与显合，而两显成为一显矣。犹光与光合，而无可分其为此之光彼之光也。……两光成为一光。……是则两显成为一显之义也。各具之显，归入于公共之显，则公共之显，遂若独显于我，而继性遂得为我之继性矣。”[③] 就是说，只有到了两光相合的时候，才得以达到认识的真正目的。

---

① 刘智：《天方性理》，卷三，人始。
② 同上，卷三，觉性。
③ 同上，卷三，继性。

在他看来，人的认识是在先天获得的认识能力和在先验知识的基础上，借助于后天的方寸之心以为载体而实现的；换句话说，认识既不是先天的认识能力单独实现的，又不是先验知识的自我显现，更不是后天的方寸之心能够完成的。这就是他所说的：

> 此先天之所以必有借于后天也。虽然，谓先天之性，全无所以自用其力，则又不可。盖心与性，互相为用，而先后天各以其本领照映于其间也。以方寸所有之才智，与本性中所含清妙之智会合。而其为知也益力。以方寸所有之才智，会合本性中所显天然之返照。而其察理也益真。是知方寸所寓之性，亦非全无以自用其力也。借方寸之位以为寓，因方寸之明以为用。（《天方性理》，卷四，心性）

刘智把人在先天所获得的认识能力、知识与后天的认识活动结合起来，构成人在后天的知识。其中，认识有关于真宰的知识最为重要。

刘智关于人的认识源泉问题是和他的本体论分不开的。在他看来，人本身是真宰的自我显化，亦即真宰造化宇宙万有过程中也包括造化人的过程。从真宰的立场来看，真宰造化人的过程，亦即从作为主体的真宰到作为客体的人的造化过程。这是就他的本体论说的。这可以简明的图式表示：

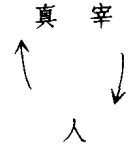
真宰→人（主体→客体）

按照伊斯兰教通常的主张，真宰对于人的关系，是主奴关系；人永远处于奴（即“阿布杜”）的地位。作为奴，他的基本职责就在于顺主、认主。因此，从人的立场来看，尽管人是真宰的造化物，是被造者，真宰是造物主；由于刘智把人们认识的目的看作是对真宰的认识（认主）。人对真宰的认识，亦即人对真宰的复归。人作为认识的主体，真宰则成为认识的对象或客体，人的认识也就成为从主体（人）到客体（真宰）的认识运动。这

是就他的认识论说的。同样的，它可以简明的图式表示：

人→真宰（主体→客体）

显然，刘智的本体论与他的认识论不同。从他的本体论来说，是“真宰→人”，即“主体→客体”；可是，从他的认识论来说，则是“人→真宰”，同样是“主体→客体”。从“主体→客体”的字面上看，两者相同；而就其内在含义上看，则完全不同。如前述，人既是真宰的造化物，又是认识的主体。人既是主体又是客体的这种一身二兼的事实，正好使人得以担负复归的重任。这使真宰→人以及人→真宰的两个图式得以重叠为真宰→人→真宰，从而使他的本体论与他的认识论很自然地形成一个封闭的圆圈。即：



在伊斯兰教中，肯定知识是光，真宰是真光，是为人们所公认的。掌握有关真宰的知识，也就具有获得真宰的真光的照明或照射。这是人认识的目的。由于真宰是人的认识的光源所在，人一方面具有来自先天的真宰的内光，这表明人的种种知识的先验性；另一方面人又有后天所获的外光对先天所获真光的反照，只有通过这一过程人才能真正获得知识。这就从光照的意义上构成一个封闭的圆圈。人只有在这一封闭的圆圈中才能认主并复归于主。马注提出有信仰者“自能以真主所赐之真光，仍照真主”，[①]含有这层意思。刘智关于人的认识源泉来自真光并应以认识真宰为目的的主张，与马注所说的意思完全是一样的。就是说，人的认识活动无外乎是以先天所赋予的内光，借助于外光对真宰、对

① 马注：《清真指南》，卷二，体认。

万事万物的反照；此即他所说的觉照的全部含义。

概　念

在讨论刘智的认识论问题时，很自然地会涉及到他提出的、对于真宰的或与真宰有关的一些概念问题。概念作为一种思维形式，它反映了所述对象的本质属性。一般说来，它与人们的认识范畴不同，后者是人们对外界事物的本质与关系的概括。作为客观世界的规律性在人们认识中的一种反映形式，它较之概念被人们更为广泛地采用。可是，人们还很难说刘智在著作中使用的“真”、“一”以及体、用、为等，可以被视之为范畴予以讨论。

由于刘智使用的概念，是以真宰的自我显化为前提，环绕着真宰的特性而展开的。这种表述在很大的程度上具有神秘性，影响着人们对他的认识论问题的探讨。但不可否认的是，他所使用的概念，在很多伊斯兰的著作中、至少在他本人的著作中，仍然有着一定的普遍意义。因为这些概念是他为了给予所讨论的对象以明确的界定而提出的，涉及到它同与之相关的一些具体对象的关系，对人们全面了解他的思想体系，有一定帮助。这里，我们将就理与象、名与相、全与美、见大与见小、一息与终古等概念，作一简略地讨论。

第一，理与象。

在刘智的著作中，理实际上有两层不同的含义。其一是与“性”同义的、是作为事物本质而存在的理。亦即“性”论中所讨论的人性物理之理，此理通常只与性相联系而被使用。其二是与先天后天相关的理。此理通常与象相对立、而又相联系。即理和象是被广泛应用的一对概念。根据他的思想，理指的是“不可得而见者”，即种种观念、概念、思想、精神等无形的存在形式；象指的是“可得而见者”，即各种有形的物体。理往往同“理世”

相联，象则往往同“象世”相联。它们作为真宰的一种自我显化而存在的形式，具有如下的特征：

首先，理与象虽系“真”所生化而有，但它们无生无化。表面上看来，理与象有生有化，实际上无生无化。他说：“此二者，无所生而生，无所化而化。皆本于自然而然者也。”“理世之理，象世之象，生焉而有者也，而实非有所生也；化焉而有者也，而实非有所化也。”“理世等等不一之理，象世等等不一之象，本如此也，将来永如此也。本如此，是以无所生而生，无所化而化。永如此，所以生焉而无所生，化焉而无所化”。①

其次，理与象相对而存在，缺一不可。理离开象，则成为抽象的理，而无所载体以显现其理；象离开理，则成为无所载之象，而不成其为象。它们两者不可分、不可离。两者相配之机遇，相合之巧妙，皆有真宰的安排布置。尽管这种安排布置有“所及”，有“所不及”，有“所神”，有“所不尽神”，但这都反映了真宰在这种相配相合中的决定性作用。②

再次，理与象的存在无先后。由于刘智认为理与象无生无化，理与象的第三个特点就在于，它们作为真宰本然的显化，其存在是自然而然的。表面上看来其存在有先后顺序，可是在实际上理象在时空方面的存在无先后之分。或者说，这种先后顺序纯粹是表述上的、逻辑上的，而不是时空意义上的。他说：“理世之所有，非有于象世之先；象世之所有，非有于理世之后。理与象有之于本有也。无分先后者也。有先后则是犹有生化之迹，不可以为自然也。”③ 就是说，理与象的存在是“真”所固有的存在的反映；其存在与“真”的存在是密不可分的。

---

① 刘智：《天方性理》，卷五，自然。
② 同上。
③ 同上。

最后，理与象的显化有先后。根据刘智的思想，真宰的本然或自我具有隐显两种不同的存在形式。在显化之前为隐，显化之后为显。理象的存在虽无先后之分，但它们的显化却有先后。他所说的“理世之理，象世之象，……本然所自有。当日隐，今日显矣。未显之先，不增不减；既显之后，非虚非实。”[①] 可是，从理与象的显化而言，则与它们的存在不同，即它们的显化“有先后耳”。尽管“自然而隐，则其隐也，不远于显。自然而显，则其显也，不离于隐。隐而显，显而隐，皆本然之自为真幻也”。[②] 理与象的这种先后显化是与先天后天、理世象世的显化密切相关的。

根据刘智所述关于理象的如上特征看，理象的存在互为条件、互不分离，而它们的存在又是真宰得以自我显化的途径，也是真宰显化自我以便于人认识他的自我的目的。其显化之先后仅是顺序上的，而不是时间上的。就是说，如果人们一定要区分其先后，这种先后也仅是表述顺序上的，而不是事实上的。

这里，刘智所说的理，实际上有不同层次的含义。它可以指的是先天的性理之理，此理也就含有性的含义；也可以指的是后天寓于万事万物中的理；还可以指的是人们通常所说的无形的精神、思想、概念、观念，如此等等。而他所说的象同样有不同层次的含义。它可以指的是先天的气，并以气来表述象；也可以是指后天有形的物体或实物，有时则以色象、形器、器物表示。根据他的思想，他不同于一般的唯心论者通常主张的先有精神后有物质的观点，而是认为精神与物质无生无化、相对而存在，其显化虽有先后，但其存在并无先后。这显然是他的泛神主义主张在阐述理象问题上的明确表述。

---

① 刘智：《天方性理》，卷五，自然。

② 同上。

其二，名与相。

刘智为了表述真宰显化的宇宙万有，很自然地会涉及名、相问题并相应地提出他的名、相概念。什么是他所说的名和相呢？他说，“名者，相之称也。因其相为何如之相，而其名斯为何如之名”。“相者，体之显也。因其体为何如之体，而其相斯为何如之相”。[①] 这是说，名指的是事物的名称、或概念，有什么样的事物，该事物就有什么样的名称，而不会有其他样的名称；相指的是事物的形式、样式、或形象，有什么样的事物，该事物的形式就是什么样的，而不会是其他式样的。在他看来，名与相二者处于互依互存的辩证统一之中。表面上看来事物有名有相，似乎名与相是分开的。实际上，两者则是不可分离的，是同一事物的名和相。

> 名也者，相之相也。名立而相彰。相彰则真一之全体显而愈显矣。名无相，则名为何名？相无名，则相为何相？名与相二而一者也。（《天方性理》，卷五，名相）

名、相的互依互存，不可分离，不仅对真宰来说是如此，对真宰显化的宇宙万有来说，同样如此。就是说，他提出的名、相概念，其应用的范围决不限于真宰本身。从刘智的思想中可以看出，他肯定名、相互依互存应有两个基本原则。一是两者必需与一定的物体相联系，作为一定物体的名、相而存在；一是两者必需相依相附，如果名与相不能相依相附，则两者之间不存在任何关系。如果名与相附合了上述原则，那么，他所说的名、相与名、相之体之间就完全相依相附，亦即他所说的，“名与相依，而名与相，非二物也”。“相与体依，而相与体，非二物也”。“名不二于相，相不二于体。一焉而已矣”。[②]

---

① 刘智：《天方性理》，卷五，名相。

② 同上。

他认为，表面上看来，“名之为物也虚，相之为物也幻。虚与幻似乎不近于真也”，可是，实际上，“非名则相无称，非相则真不显。虚与幻，实真一之所以自为变化，而自为称名也”。[①] 名、相、虚、幻本身，都不过是真宰的自我显化，只是名称有所不同罢了。既然一切皆为真宰之自我显化，那么某一物体消失了，或是某一物体增加了，是否意味着真宰也消失或增加了呢？刘智提出这一问题后，随之作了否定的回答：

> 未尝多也，亦未尝灭也。……现一现二，或一无所现，真一一同之全体不加少，现百现千，现无量，真一一同之全体不加多。（《天方性理》，卷五，名相）

与此同时，他进一步阐述了名、相的含义。他说：

> 相者现也。现者隐而显也。相即真也。相依于体者，于无所依之中而强名之曰依也。名者，所以道其相之实也。盖每一相必有一相之义，必有一相相宜之用。相显则全体现。而此一相所当然之义，与其所相宜之用，……俱于其名焉尽之。不知其相之义与其用者，详其名，可以得其义知其用矣。是故此一相之名，即此一相之谱也，彼一相之名，即彼一相之谱也。谱者，所以道其本相之实也。（《天方性理》，卷五，名相）

由于名、相与名、相之体的互依互存、相依相附，认识了事物的形象，或是知道了事物的名称，也就能了解该事物的意义和用途。根据刘智的这一思想，它实际上是告诉人们，当某人听说了“房子”或“树”这些概念后，他的脑子里就会出现房子或树的形象，进而会依其形象指明某一座具体的房子或某一棵具体的树（道其本相之实）。可见，他的名、相概念在认识论上具有普遍的意义，它们适用于一般事物。

---

① 刘智：《天方性理》，卷五，名相。

其三，全与美。

根据刘智的思想，他所谓的“全”指的是完全、圆满、完满，“美”指的是美好、美妙、俊美。这种完满、俊美仅指真宰。如果说真宰显化的宇宙万有也是全美的，那不过是真宰显化的结果。加米这样说过：“圆通之美，惟是至尊至贵之阙下。凡有全美见于万品，皆其全美余光之流，被万品得此，乃有全美之影响。故一切所有之知识，皆其知识之迹；一切所有之见闻，皆其见闻之果要，皆尊阙之大用流行，降自通统之颠，见于分碍之麓也。”[①] 刘智对上述加米所云的“影响”二字做如下解释。他说：

> 影响，鼓之合桴，影之随形，响之应声，其捷一也。又云弄影劳形，不识形为影本，扬声止响，不知声是响根。[②]

这是说，正如鼓与鼓槌（桴）相并存在一样，影因形器而有，响因声音而出；其有、其出之速，犹如一体。但形器为影之本原，声音是响的根据。离开形器、声音，也就无所谓有“影”和“响”。在他那里，世界上的物体，人们的知识、见闻，都不过是真宰所显所化。一切全美的根源不是别的，而是真宰的自我。那些凡是被认为完满、俊美的，其真正的原因在于真宰。正如他所说的，

> 物皆真一之所化，固无一物之不全美也。自其内体观之，莫不有先天之理，自其外体观之，莫不有后天之气，自其内外相合之体观之，莫不有当然之用。理无不全之理，气无不全之气，则其用自无不全之用。物有大小，而其全美处无大小；物有精粗，而其全美处无精粗。（《天方性理》，卷五，全美）

物体的完满、俊美，完全是由于它们作为真宰显化之物，从先天获得的内在之理、后天获得的外在之气、以及理气相结合而

---

① 加米：《真境昭微》（刘智译），全美五章。

② 同上。

产生的功用说的。大至天地、小至微尘，这种完满、俊美，无一例外。可是，在现实生活中，人们仍然会遇到某些不尽完美、甚而完全不尽人意的事情。客观世界存在的这些与全美相矛盾的现象，刘智又是如何从理论上来回答的呢？

一方面，他认为，这并非事物本身的不全美，而是由于人们在使用事物过程中的方法不对头，显得好像是事物不全美，其实是用之不当所致。

万物无不全之体。庸有不全之用。用之全者，则于用处见益。用之不全者，反于用处见损。（《天方性理》，卷五，全美）

万物即本然之所发现，无不全之本然，安有不全之应用？但在造化中有时与际之妙耳。当其时宜，在其分际，则何不全之有？非其时宜，易其分际，则以全者用于不全之地矣。此用万物者之过也，非万物之用之过也。（《天方性理》，卷五，全美）

这是说，一切应以时间、地点、条件为转移。他举例说，如果“夏也而服冬之裘，冬也而服夏之葛”，显然时令不对，并非裘和葛之过；同样的，如果“宜于南者而北居之，宜于北者而南居之”，这是居住之不当，而非地方之过。“不全不美之用，用之者之不得其当耳”。①

另一方面，刘智又肯定世间确实存在某些并不全美的事物，承认全美本身并不是绝对的、一成不变的。这里，他应用了阴阳、清浊相互转化的思想，借以表明全与不全的辩证关系，进而论证他的全美概念的普遍有效性。他说：

不全正所以成其全也。凡物过于全美，便非全美。纯阳之中伏一阴，是其纯阳之量未全也。然若无此一阴之伏，则阳

① 刘智：《天方性理》，卷五，全美。

尽之日，阴何以生？是阳之不全，正所以成其全也。纯阴之内伏一阳，是其纯阴之量未全也。然若无此一阳之伏，则阴尽之日，阳何以复？是阴之不全，正所以成其全也。（《天方性理》，卷五，全美）

他还以圣人作为一个整体来说明“人道生生不息之机”。他提出，“圣人全体”并非“极清之至”，由于“纯清之量未全”，才得以“成其全”。

尽管他无法否认不全、不美的存在，但他以不全、不美可以向全美转化、并以此达到完美的思想，这在无形中以事物的不全、不美，人之使用的不全、不美，衬托真宰的全美。

其四，见大与见小。

见大与见小所讨论的，实际上是空间问题。大与小本来是极其普通的概念。在刘智的认识论中，他提出见大与见小的问题，其意义在于说明大、小的相对性。可以小中见大，也可以大中见小。他以真宰一念之动来说明小中见大的问题。他说，真宰的一念之动显然比有形的微尘还小，可是这一无形的一念之动却能显化出天地万物。可见，“小非小也。小之中有至大而无以复加者在也”。[①] 由于天地万物都是真宰显化而出，“一物一真，万物万真，无算无数之物即无算无数之真，皆从此微芥中出。微芥其小焉者乎？而其为大也”。[②] 所以在他看来微芥并不小。

他认为，从不同的角度看问题，就会得出不同的结论。从人的立场看，有大、有小；大是大、小是小。从真宰的立场看，则大非大、小非小。他举例说，论大，有形之物再大，也无法超出无形的概念大。天下之物，无有大于天地的；可是，与真宰相比，无物能超越真宰之大，所以天地不能算大。反之，论小，则

① 刘智：《天方性理》，卷五，见大。
② 同上。

有形之物再小，也无法较之无形的概念小。他同样举例说，世上之物没有小于芥子、微尘的；可是，尘沙芥子“亦必有内。有内则可以入乎其中而破之”，真宰“小则至于无内”，“真一之体，至虚至寂，无从得其分际而入之也”，[①] 可见其为小。

> 盖天地者形也。有形之天地，无形之天地之所生也。立于无形天地中观有形之天地，不啻天地中一尘也。虽然，一概视之为小，则又不可。不惟天地不得视之为小，即万物亦不得视之为小。何也？天地万物无一定之大小也。彼大于此，则此小；彼小于此，则此又觉其大矣。天地万物无一定之大小，盖因真一无一定之大小也。非真一有大小也，语大则真一为不可思议之大，语小则真一为不可思议之小。（《天方性理》，卷五，见小）

这里，刘智在肯定事物大小的相对性的同时，实际上混淆了有形与无形之间的质的区别。人们说，天比地高，这是事实；天包围着地，这同样是事实。可是，如果说某人心比天高，人的心包容着天地，并不是真正以人与天地相比而言的，而是表明人的胸襟、人的思想境界，这是一种比拟。比拟虽然常为人们应用，但比拟毕竟是比拟。说天地在人们的思想中、说心比天高，这种比拟恰恰是人脑的抽象、概括的功能，反映出人的思想可以以概念的形式来把握客观事物的本质，而不是说，作为物质的浩瀚无际的天体和广袤的大地真能容纳在有限人心之中。

其五，一息与终古。

与前不同，一息与终古讨论的是时间问题。何谓一息？何谓终古？按照刘智的说法，“一呼一吸之谓息。一息，光阴之最短者也”。[②] 他又说：“古之为言初也。终其古初之光阴，而完此造

---

① 刘智：《天方性理》，卷五，见小。

② 同上，卷五，一息。

化一局之事，曰终古。其为时不可以岁运计也。"[①] 从真宰的角度来看是一息的，对常人来说则是终古。

一息而终古之事业完焉。人生亦未易至此一息。至此一息者，天地从此人而卷起者也。一息之中，见已往，见现在，见将来。一息之中，见已往理世所有之理，见现在象世所有之象，见将来两世所有之理象。（《天方性理》，卷五，一息）

总此一息焉尽之也。一息而终古之事业完焉。此一息非我之一息也。（《天方性理》，卷五，一息）

根据刘智的思想，这里说的"一息"，指的是真宰显化宇宙万有的一息，并非常人的一呼一吸；常人也无法"至此一息"。显然，他说的"此人"，指的是人极、即穆罕默德。惟有他有可能在三世之中起到这一作用。这就是他所说的，至圣在先天、后天的代理作用；就他的"性"而言，"至圣之性"为继性、"万性之始终也"。[②] 刘智还以"吾圣登霄"来说明"自起化之始至归复之尽，凡所有理象与事无不备见而备识之。此一息而终古之明证也"。[③] 当然，在他看来，作为凡人，穆罕默德是无法与真宰相比的。因为

一息终古者，专自人之德量而言之也。人之所能为也。终古一息者，专自主宰之本量而言之也。非人之所能为也。（《天方性理》，卷五，终古）

在他看来，由于真宰的超验性，他超越于时间和空间，因此他有可能在一息之中，既在时空之外，又在时空之内；既来往、出入于有形之体，又来往、出入于无形之境；既显化于先天和后天、理世和象世，又显化于来世；如此等等。这无非表明真宰的

① 刘智：《天方性理》，卷五，终古。
② 同上，卷二，性品。
③ 同上，卷五，终古。

一息乃常人的终古；对真宰而言，则无所谓一息，也无所谓终古。

总之，这里仅就刘智有关“真”的几对概念做一简略探讨。这些概念是刘智让人们认识“真”的自我显化而表述的。尽管这些概念所表达的含义极其有限，但它们仍然充满辩证法思想，这是无可怀疑的。

严格说来，刘智的认识论中所使用的概念，正好形成他的概念的体系。就是说，这些概念有一定的层次。在讨论他的“真”论、“光”论、“性理”论时，已经涉及到一些极其重要的概念。如真与幻、体与用与为、隐与显、静与动、自显与外化、先天与后天等等，这些概念与“真”有着的密切关系，要对它们进行单独地讨论，可能会与“真”论所讨论的问题重复；而“光”与“性”既可看作是“真”之下的一些重要概念，同时又对它们列有专章作了阐述，故在这里对这些概念的具体含义不再重复，但这并不影响我们大致地排列出他的概念的相关体系来。

根据刘智的思想，他的概念体系的层次，可以概略地归纳如下：

属于第一层次的概念有：

“真”

“一”

真主、真宰、真有、真体、真光

属于第二层次的概念有：

真一、数一、体一，本然

光，知、能，性、智，性、理，命

体、用、为，真与幻，隐与显，内与外，静与动

理与象，先天与后天，理世与象世

无极、太极

属于第三层次的概念有：

名、相
降、升
来、复
全、美
大、小
一息、终古
元气
阴、阳
……

属于第四层次的概念有：

四际、四时……
九天、七地、四方……
七心、七德、十德……
四行、四气……
……

可以说，属于第五层次的，大多是从属于前几个层次的概念。这里，要完全罗列它们显得有点累赘。对这些不同层次的部分概念将以附录形式（见后）予以简略介绍。实际上，刘智在应用概念方面，大多属于表达具体事物的名相、性质和全美，或阐明事物的具体内容。有的概念是他表述思想所专用的；对这些概念在各有关章节中会分别涉及或讨论它们。有的概念是人们所常用的；对这些概念勿须专门讨论。

附录：刘智的部分概念

一画

一真：指“真”。

二画

二气：指阴、阳。

二根：指脐（外根）、胆（内根）。

二德：一指知、能。
二指性、智。
三指性、理。
四指理、气。

二力：一指人孳生所具的妙种力、传像力。
二指气性中的爱、恶。

二会：指“开会”（开斋节）、“祀会”（宰牲节）。

二氏：指“朱乎得”（犹太教徒）和“忒尔撒”（基督教徒）。

七行：指四元、三子。

七洲：指阿而壁、法而西、偶日巴、赤泥、细尔洋、欣都斯唐、锁当。疑即今之阿拉伯、波斯、欧罗巴、中国、小亚细亚、印度、苏丹等地。

七地：即七洲。

七德：指顺德、信德、惠德、明识、笃真、发隐、真现。

七天：即七星。指土天、木天、火天、日天（即太阳）、金天、水天、月天（即太阴、或月亮）。

七星：即七天。

七政：指七天分别对七洲地区的主宰。即日天主宰阿而壁、木天主宰法而西、火天主宰偶日巴、金天主宰细尔洋、水天主宰欣都斯唐、月天主宰赤泥、土天主宰锁当。

七心：指心包、心表、心里、心灵、心仁、心妙、初心。

八天：指库而西、土天、木天、火天、日天（即太阳）、金天、水天、月天（即月亮）。

九天：指阿而实、库而西、土天、木天、火天、日天（即太阳）、金天、水天、月天（即月亮）。

九等：指人分至圣、大圣、钦圣、列圣、大贤、智者、廉介（廉士）、善人、庸常；

九品：一指人性九品。含至圣之性、大圣之性、钦圣之性、列圣之性、大贤之性、智者之性、廉介之性、善人之性、庸常之性；

二指物理九品。含阿而实之理、库而西之理、土天之理、木天之理、火天之理、太阳之理、金天之理、水天之理、太阴（即月亮）之理。

十德：指五觉与五力。

十情：指喜、怒、爱、恶、哀、乐、忧、欲、望、惧。

十制：指诵念应知之事：诵辞、知义、信斯理、恒斯道、问不讳答、求不缓授、明主有之理、知主一之证、知主无比之据、知穆罕默德为至圣。

三画

三一：指真一、数一、体一。

三子：指金、木、活类，即矿物、植物、动物。

三乘：指礼、道、真。
三境：指身、心、性。
三品：一指真一之体、用、为。
　　二指数一之初命、代理、为圣。
　　三指体一之身体、心体、性体。
三极：指天、地、人。
三光：日、月、星。

四画

五事：指念、礼、舍（课）、斋、聚（朝）。
五功：即五事。
五典：指君臣、父子、夫妇、昆弟、朋友。
五伦：指人伦五典。
五成：即五伦。
五官：指眼、耳、口、鼻、身。
五司：即五觉。
五觉：指视、听、言、臭（同嗅）、触。
五力：指忆、虑、记、悟、总觉。
五界：指黄道界、南极界、北极界、黄道南界、黄道北界。
五礼：指晨礼、晌礼、晡礼、昏礼、宵礼。
五时：指寅、午、申、酉、亥五个时辰。
五经：指易、诗、书、礼、春秋等五部儒家著作。
五室：指以木、竹、石、土、草为居室。
五行：指金、木、水、火、土。
五矿：指金、银、铜、铁、锡。
五服：指棉、丝、麻、葛、裘。
五食：一指谷、蔬、果、肉、饮。
　　二指稻、麦、稷、麻、豆。

五谷：指嘉谷（稻）、常谷（麦）、翼谷（稷）、资谷（麻）、朴谷（豆）。

五蔬：指蔬、瓜、苔、藻、原隰。

五果：指果、菰、藤实、藻实、土实。

五肉：指飞、走、潜、穴、羸虫。

五饮：指水、乳、果浆、花露、蜜。

六品：一指真体无称六品。含不动品（体）、初动品（用）、主宰品（体用分）、初命品（真理现）、性命品（万理分）、形气品（气象著）。

二指元气发露六品。含浑同品（此际位分）、起化品（阴阳分）、广化品（四象著）、正位品（天地定）、蕃庶品（万物生）、成全品（人类出）。

三指小世界六品无形之理，即继性、人性、气性、或性、长性、坚定。

四指小世界六品有形之象，即元始品（种子）、孳生品（结胎）、变化品（四本成）、成形品（表里分）、定质品（体窍全）、呈露品（灵活现）。

六府（同腑）：指耳、目、口、鼻、四肢、百体。

六合：指上（天）、下（地）、东、西、南、北。

五画

四元：指气（或风）、水、火、土。

四行：指风、火、水、土。即四元。

四象：即四行。

四气：即四行。

四奇：即四行

四藏（同脏）：指肺、脾、肝、肾。

四液：指黑液、红液、黄液、白液。

四本：指清浊所分的黑、红、黄、白四色。
四色：即四本。
四时：指春、夏、秋、冬。
四际：指热际、冷际、湿际、温际。
四力：指长性的吸力、化力、存力、去力。
四性：指安定性、常惺性、悔悟性、自任性。
四方：指东、西、南、北。
四统：指世统、国统、道统、化统。
四品：指人分圣、贤、智、愚。
四民：指士、农、工、贾（商）。

七画

两弧：指降弧、升弧。
两世：指理世、象世。
两天：指先天、后天。
两仪：指阴、阳。

第八章　“四统”论

伊斯兰教中，历来重视信仰的纯正问题。因为这是考察一个人在宗教上是否属于正统、在信仰上是否归于正信的根据。研究刘智的思想体系，不可忽视他关于穆罕默德的“四统”的论述。

何谓“四统”？它指的是世统、国统、道统和化统。除了在前述的“真”、“光”、“性”等论中，涉及到穆罕默德在先天的至圣之性、继性、代理、余光等问题外，在刘智的“四统”论中，则从血缘、政治、宗教、造化四个方面，对穆罕默德在现世的出生、身世、品德、仪行、地位、以及他在先天、后天的“大化流行循环之统序”和“人道遵循升降之始终”中的作用等，做出全面的阐述，以此表明穆罕默德及其家族血缘的纯正性，他所执掌的麦地那政权的正统性，他的宗教使命的神圣性，他在真宰造化宇宙万有过程中的不可或缺性。从而证明他在后天的非凡地位。

刘智的《天方至圣实录》（卷二）的基本内容，就是集中讨论“四统”论的。为了阐述有关“四统”的主张，他还配以四统的源流图并对各图作出说明。由于《天方至圣实录》并不单纯是以波斯文的《忒尔准墨》（即《天方至圣录》）为蓝本翻译而成，其中，他还依据《天方纪录》、《至圣本纪》、《列圣通纪》等书考证了“五十世之传流”，并对有关的内容进行了编辑、加工，可以说它是个编译本。因而有关“四统”问题，在一定程度上仍然反映了刘智本人的看法。这是应予说明的。

“世　统”

什么是刘智所说的世统？世统是从家族的血缘上确定世代相承的系统或谱系。

在“光”论中，我们已经涉及了在先天的穆罕默德之光问题。那么，先天的穆罕默德之光与后天的穆罕默德肉身究竟是什么关系呢？穆罕默德之光，作为真宰的余光，又是如何在后天过渡给作为肉身的穆罕默德的呢？世统要回答的实际上就是这个问题。

刘智在《天方至圣实录》中，列出了穆罕默德先祖的世统源流。这一源流共“五十代”。它从“人祖”阿丹始，一直到穆罕默德本人止。根据他的说法，天地万物生成后，真宰“造化人祖阿丹于天方之野”。[①] “阿丹生而天下万世人之形、理皆秉赋于其身性，缔结中矣。唯至圣之元形独见于阿丹之额：形如宝珠，明如日月”。[②] 这里，“形如宝珠，明如日月”，“独见于阿丹之额”的，就是阿丹在先天早已赋有的穆罕默德之光的余光在后天的显现；以后的亿万人，作为他的后代，他们的身形、性理皆源自阿丹一身。按照刘智的逻辑，作为阿丹的后代，人人都有与生俱来的先天的余光；可是，他为了突出穆罕默德先祖的世统源流的神圣性，并没有让人人皆可受“约书”、传递圣光。他强调传光的重要性，除了阿丹额上有圣光外，在他的后代中，只有“额戴圣光者”，方可受“约书”、“传光”，“服膺成命，传继罔替”。[③] 可以说，世统要表述的思想是，穆罕默德不同于凡人。它从一个侧

① 刘智：《天方典礼》，卷一，原教篇。
② 刘智：《天方至圣实录》，卷一，至圣源流历代传光记。
③ 同上，卷一。

面使他的“光”论予以具体化。

根据他的说法，穆罕默德的额戴圣光的先祖中，除了始祖阿丹外，在传光过程中有所记载的，主要有：

二世施师
十世努海
十一世三穆
二十一世易卜腊欣（即易卜拉欣）
二十二世易司马仪
二十三世改则
二十九世尔帝南
三十二世穆最尔
三十七世纳祖尔（即古来氏）
四十六世二卜独立墨拿伏
四十七世尔穆立（即哈申、或哈希姆）
四十八世尔卜笃穆托吏部（即阿布杜·穆塔里布）
四十九世尔卜窦喇希（即阿布杜拉）
最后，第五十世为穆罕默德[①]

上述谱系，究竟在多大程度上是信史，其真实性究竟如何，暂时不予讨论。这里，首先是关于译音问题。由于信仰（如基督新教、天主教、伊斯兰教等）、外文的来源（或是来自西文，或是阿拉伯文，或是其他文字）不同，在汉译过程中，有时会将同一人名因文种的不同，而把它分别译为不同的名字。如：

基督新教——亚当、夏娃、挪亚、闪、亚伯拉罕（其妻撒拉、其妾夏甲）、摩西、耶稣、……
天主教——亚当、厄娃、诺厄、闪、亚巴辣罕（其妻撒辣、其妾哈加尔）、梅瑟、耶稣、……

① 刘智：《天方至圣实录》，卷一。

伊斯兰教——阿丹、好娲、努海、三穆、易卜拉欣（其妻……、其妾哈哲尔）、穆萨、尔撒、……

如此等等；这种译音的区别，唯有依据西文或其他有关文种的著作予以考订。

其次，可以肯定一点的是，阿拉伯民族普遍认为他们的先祖是易卜拉欣与哈哲尔（即夏甲、哈加尔）所生的庶子、也是他的长子易司马仪（即以实玛利或依市玛耳），犹太人则承认他们是亚伯拉罕（即易卜拉欣、亚巴辣罕）与撒拉（即撒辣或……）所生的嫡子、即他的次子以撒（即易司哈格或依撒格）的后裔。就阿拉伯和犹太这两个民族而言，他们有共同的祖先，只是在易卜拉欣（亚伯拉罕）以后，这才形成两个支系。人们从基督教和犹太教都奉为神圣经典的《圣经·旧约》中，可以看到类似的谱系。

据《圣经·旧约》（基督新教译本）载：

亚当生塞特、塞特生以挪士、以挪士生该南、该南生玛勒列、玛勒列生雅列、雅列生以诺、以诺生玛士撒拉、玛士撒拉生拉麦、拉麦生挪亚、挪亚生闪、含、雅弗。（《圣经·旧约》，历代志上，亚当的谱系，1：1—4；参见创世纪，5：1—30）

同样的，据《圣经·旧约》（天主教译本），从亚当到亚巴郎的族谱，它译为：

亚当、舍特、厄诺士、刻南、玛拉肋耳、耶勒得、哈诺客、默突舍拉、拉默客、诺厄、闪、舍和耶斐特。（《圣经·旧约》，编年纪上，第一章，1：1—4；参见创世纪，5：1—32）

从上述谱系中，人们显然可以发现，刘智的世统中所列的最初十代世祖——从阿丹到努海，译音虽与以上两种译音有所不同，但其名称与《圣经·旧约》中的名称，大体上相对应。如

亚当—阿丹

塞特（舍特）—施师

以挪士（厄诺士）—安渥氏
该南（刻南）—改囊
玛勒列（玛拉肋耳）—慕合肋
雅列（耶勒得）—雅尔帝
以诺（哈诺客）—额赫努
玛士撒拉（默突舍拉）—墨土氏
拉麦（拉默客）—克默里
挪亚（诺厄）—努海

在随后的谱系中，据《圣经·旧约)》，挪亚下传十二世而至亚伯拉罕；而据刘智，努海下传十一世而至易卜拉欣。两者虽在人数上有所区别，可是在人名上相对应的仍有多人。即：闪—三穆、法勒—法立尔、西鹿—洒鲁勿、拿鹤—那侯、他拉—他而赫、亚伯拉罕—易卜拉欣。[①] 限于资料，人们很难鉴别这一谱系的真伪。通常人们是根据传说来讨论易卜拉欣下传至穆罕默德的世统的。刘智说：

至圣也者，先天地立，开万化之宗，额合默帝其称；后天地生，封众圣之印，穆罕默德其名。生于墨克，终于默底纳，为天方之圣帝，百代之师王，阿丹五十世之孙也。其五十世之传流，名氏颇悉而未及详其事迹，年纪亦未能悉载。兹惟据《天方记录》、《至圣本纪》、《列圣通纪》考之，以识其大略如左。（《天方至圣实录》，卷一，至圣源流历代传光记）

这里，“墨克”和“默底纳”，今译麦加和麦地那；“额合默帝”亦即《古兰经》中所译称的“艾哈默德”（61：6）。刘智时代，对“五十世之传统”，已“未能详其事迹，年纪亦未能悉载”。目前，手头也没有《天方记录》、《至圣本纪》和《列圣通纪》，人们只能从刘智的著作中了解五十代传光的大略。

① 刘智：《天方至圣实录》，卷一。

从上列穆罕默德的先祖中上溯，则“阿丹为至圣始祖，……易卜腊欣为少祖，三十世祖也。古来氏为大宗，十四世祖也。哈申为小宗，曾祖也”。[①] 人们通常所说的穆罕默德属于古来氏部落的哈希姆家族，如按这一族谱所确定的他所属的支系，亦可大致确定。刘智在这里要说的是，穆罕默德与阿丹在血缘上实为一脉相承。我们以此为据讨论这一谱系。

世统起于阿丹，历易卜腊欣、古来氏、哈申，至穆罕默德为五十世。五十世之本支嫡派，自阿丹至尔卜宴喇希皆额戴宝光以征圣派渊源之自，至圣出世而光止，盖圣即光也。（《天方至圣实录》，卷二，世统源流图）

穆罕默德出世，传光亦即中止。实际上，它表明前述族谱的该支系不再下传。这也正是人们在接触伊斯兰教的著作中，通常会遇到穆罕默德没有男性后裔来继承他的宗教、政治事业的问题。刘智对此做了说明。他认为：穆罕默德，终五十世之传光本身表明，“圣即光”，因而无需子嗣后裔为之传光。该光能衍亿万年的真主之道，只要有圣贤为之传道，亦即道不传光了。

他进而指出：

至圣，世界之果也，果之上无果也。究之天地人神，皆自其本然而世化生，万世贤学，皆从其教道而传继，孰非其子若孙乎？其为子若孙者，又岂第振绳绳已乎？（《天方至圣实录》，卷二，世统源流图）

圣以至德至贵而不传子嗣者，正以其至德至贵不须子嗣也。子以强于父者为美，无有强于至圣者矣。不如则不须也。（《天方至圣实录》，卷二，世统源流图）

刘智在这里实际上表述了传贤不传子的主张。按史料，穆罕默德在晚年时曾获有一子（名易卜拉欣），不幸在襁褓中就已夭

① 刘智：《天方至圣实录》，卷二。

折。宗教上层推举阿布伯克尔为继任者——哈里发，没有考虑他的堂弟和女婿阿里或他的女性后裔担任这一职务。这表明，穆罕默德生活的时代，阿拉伯民族按年齿、品德、声誉和经验公推男性成员为部落首领的古老传统，在当时人们的思想中，仍然有着重要影响。可以说，即使穆罕默德的男性后裔生存下来，他的宗教、政治事业也不一定由其子来直接继承。

公元 7 世纪 80 年代，伊斯兰世界的世袭制正式确立，政权直接传子或在统治家族内部传递，它取代了“传贤”或公推的传统做法，这在无形中使伊斯兰教适应了封建制发展的需要。

“国　统”

根据《天方至圣实录》，国统指的是自真宰造化阿丹以来有关治理民众的帝王传系。刘智把穆罕默德以前的国统分为五纪，即开辟纪、开阳纪、世康纪、韩丹纪和洒茫纪。同时，他还为各纪确定了帝王数。

他说：“国统起于阿丹，受真主明命，建国立纪传施师，至于努海凡十代，皆圣王兼统，垂二千二百五十七年，为开辟纪。”[①] 努海以前的十代君王都身兼圣职（为先知、使者）；此后的君王才“始受命称皇帝，居诸王之上”。其他各纪延续的年代分别如下：

开阳纪，凡 20 帝，共延续了 2446 年；

世康纪，凡 14 帝，共 751 年；

韩丹纪，凡 17 帝，共 360 年；

洒茫纪，凡 19 帝，共 380 年。[②]

---

① 刘智：《天方至圣实录》，卷二。

② 刘智：《天方至圣实录》，卷二。

根据《古兰经》，伊斯兰教兴起之前，统称为“蒙昧时代”(3：154；33：33)。这与穆罕默德创立伊斯兰教以后的时代有着严格区分。从刘智提出的上述五纪来说，似应列入“蒙昧时代”的范围。本书仅限于讨论刘智的思想及其体系，他所谓的“五纪”，似非他的思想。对五纪的讨论拟从略。他提出，在五纪之后，由穆罕默德统一阿拉伯半岛。称为“阿尔壁纪”，[①] 或阿拉伯纪。这是以伊斯兰教兴起为标志的时代。622 年，穆罕默德迁徙麦地那后，在当地建立起地方政权或穆斯林公社（“乌玛”）。这可能正是刘智所说的穆罕默德“受国统”的根据所在。他说：

> 至圣受国统，不称王，不称帝，不建国号，第曰“阿尔壁纪”，即天方也，而诸国帝王皆臣服之。圣人去世，则贤者继之，至于永世不称王，不称帝，第曰“袭圣位”；而其他国称帝称王，莫不以贤位为尊，莫不以穆罕默德为师表云。(《天方至圣实录》，卷二，国统源流图)
>
> 传贤不传贵，至于永世，无复有称帝称王者。”(《天方至圣实录》，卷二，国统源流图)

如就穆罕默德本人而言，如就他逝世后的最初四任继承者“正统哈里发”时期（632—661 年）而言，是以传贤不传子的做法以延续他所说的“国统”的。这时，乌玛对内治理社会政治、经济、宗教等事务，调节公社内部各不同部落、氏族、家族、以及不同信仰的人们之间的关系；对外，它动员、组织穆斯林军从事征伐战争、或是镇压背信部落的反叛。这都表明乌玛已实行了国家的职能，具有了国家的雏形。就是说，乌玛作为神权制国家的性质已是毫无疑问的了。可惜，传贤不传子并未形成制度，因而为时不长，就为以后建立的政教合一的各王朝实行的世袭制度所取代。如认为在伊斯兰世界的君主专制制度下，仍实行“传贤

① 刘智：《天方至圣实录》，卷二，国统源流图。

不传贵”，就与各国的历史和现实不符了；至于他所说的“传贤不传贵，至于永世，无复有称帝称王者”、“贤者继之，至于永世不称王，不称帝”，则从未实现。

有一点可以肯定，即刘智所要强调的思想是：国统至穆罕默德而终，他之后的伊斯兰世界、或阿拉伯世界不再有国统、不再有帝王统治世人。尽管他可以这样说，如前述，但这与历史和现实并不相符。实际上，有关传贤不传贵、无世袭制的主张，纯粹是理想主义的。在刘智所生活的时代和社会中，它可以成为人们追求、向往的美好前景，但要真正做到这一点是很困难的，甚至是不可能的。

“道　统”

刘智所说的道统指的是圣道承继的系统。他为道统开列的主要人物名单与世统和国统多少有所区别。他说：

> 道统始于阿丹。阿丹受真主明命，传与施师，师传与努海，海传与易卜腊欣，欣传与子易司马仪、易司哈格，格传与叶尔孤白，白传与母撒（即穆撒），撒传与达五德，德传与尔撒，尔撒去世，不得其传，于是纪纲坠落，异端蜂起。去尔撒六百年而后穆罕默德生，奉命驱除邪说，彰明正教，为万世开太平矣。（《天方至圣实录》，卷二，道统源流图）

在上述人物中，除了阿丹、施师、易卜腊欣、易司马仪和易司哈格等，已经说明他们是《圣经·旧约》故事中的人物外，叶尔孤白、达五德和尔撒，同样是《圣经·旧约》故事中的人物，即雅各（雅各伯）、大卫（达味）和耶稣。其中，摩西（梅瑟）被犹太人认为是他们的古代领袖，曾向犹太民族传授上帝刻在两块石板上的“十诫”，命他们遵守上帝的律法；耶稣则是基督教所信奉的救世主。这里，刘智在实际上表明并承认它们都源自同

一神明，只是各不同宗教对该神明的称呼有所不同罢了。

在刘智所说的世统中，其实并不限于前述的、传至穆罕默德而终的一支。根据他的思想，在阿丹的世统中，真正纯正的“本支嫡派”、能“传光”者，仅五十代，它以穆罕默德而终。他要表达的思想是“道统归终于穆罕默德，穆罕默德至圣也，至圣之后无圣矣”。[①] 可是，犹太教信奉的摩西、基督教信奉的耶稣都早于穆罕默德从事宗教活动。他在说明阿丹的世统可以有多种传系的同时，极力贬低基督教，而使该教信奉的救世主、基督耶稣尽管在出生的时间上早于穆罕默德“六百年”，而其辈分则是穆罕默德的“孙辈”。他说：

> 自阿丹降世六千一百三十年而穆罕默德生。五十世之子孙蕃衍盈满天下，无非阿丹之子孙，即无非至圣之宗族。至圣为阿丹五十世孙，而与圣同时者有阿丹六十、七十世孙，有八十、九十世孙至于二百余世之孙，……如尔撒早生六百年，犹至圣之孙辈也。（《天方至圣实录》，卷二，世统源流图）

尔撒，即耶稣，是否历史人物，学术界一直存在着争论而无定论。他提出，耶稣之后有六百年道统“不得其传”。即便是人们承认他是历史人物，刘智在这里所要表达的思想不过是耶稣在出生的时间上早于穆罕默德，而其辈分则低于穆罕默德。

尽管如此，他仍把耶稣看作是整个道统的一个组成部分。他说：

> 众圣之在前古，犹长夜之月，至圣出则中天之日也。众圣之道，自阿丹至尔撒，犹根而芽、而干、而枝、而花，至圣之道则果也。天地之明，莫明于日；树木之备，莫备于果；教道之全，莫全于至圣。故道统归终于穆罕默德……。（《天方至圣实录》，卷二，道统源流图）

---

① 刘智：《天方至圣实录》，卷二。

一方面，刘智不能违背传统之说，不得不把耶稣纳入他的道统之中。即把耶稣看作是他的整个信仰传系的一个过渡，是从种子到芽、干、枝、果不可或缺的一个有机组成部分。另一方面，他又不承认耶稣在族系上是穆罕默德的先祖，并不属于能“传光”的“本支嫡派”。显然，这里存在着矛盾：既然穆罕默德“终五十世之传光”，作为他的后辈而又在他之前“六百年”的耶稣，在道统上又属于何“世”？是早于穆罕默德，还是晚于穆罕默德？如承认在道统上晚于穆罕默德，那么，也就无所谓“传光”终止之说；如承认在道统上早于穆罕默德，那么，在他所列的“传光”世系是完全排斥耶稣的。就是说，他的“世统”之说与“道统”之说，存在着矛盾。问题在于，刘智是如何解决这一矛盾的呢：既要承认穆罕默德是经由耶稣而承继他的先祖阿丹“不得其传”的道统，又把耶稣贬为他的“孙辈”后裔。显然，这是二难的。当然，刘智完全可以从他的宗教世界观出发，把犹太教、基督教说成是它们的“纪纲”都已“坠落”，已成为“异端邪说”，因而有必要由穆罕默德“奉命驱除邪说，彰明正教，为万世开太平”。但这并没有解决上述的矛盾。

已如前述，在《古兰经》中，有相当的经文涉及到穆萨和尔撒（即摩西和耶稣）的经文。伊斯兰教与犹太教和基督教之间，其实具有同宗关系。这可在《古兰经》中得到证实。例如经文说：

> 你们应当说，“我们确信降示我们的经典，和降示你们的经典；我们所崇拜的和你们所崇拜的是同一个神明，我们是归顺他的。”（29：46）

> 你们说：“我们信我们所受的启示，与易卜拉欣，易司马仪，易司哈格，叶尔孤白和各支派所受的启示，与穆萨和尔撒受赐的经典，与众先知受主所赐的经典；我们对他们中任何一个，都不加以歧视，我们只归顺真主。”（2：136）

可见，这三种一神教之间有这样那样的区别，但它们在基本信仰方面则是相同的。这也正是刘智把它们信奉的摩西或耶稣列入道统的原因之一。

“化　统”

在讨论“真”的自我显化过程中，对“化统”问题实际上已作了具体阐述。为了进一步了解“化统”在刘智的“四统”思想中的地位，下面再引用他关于化统的话来说明这一点。他说：

> 化统始于先天，起于大命。大命者，真理之流行也。自大命而有继性，继性者，至圣之本然也。由继性而有一切圣性，由圣性而有一切贤学知愚性，由人性而有一切生活长养之物性，由物性而有一切冷热湿燥之禀性。本其先天一切性理之余，曰溟渣，则谓元气也。元气判而为阴阳，阴阳剖而为四象，四象化而为风、火、水、土四行之质。造化流行，至土而止。土，造化中至下而至浊者也。物极则反，流尽则转，化止而流行不息，故土气上行与水火风合而生金石、草木、鸟兽、万物之形。万物既备，而人生焉。人生而愚，少而知，壮而学，（学）而贤，贤而至于圣，圣而至于至圣，则复乎其本然之继性，所谓“穷理尽性以至于命”也。此之谓大化流行循环之统序，此之谓人道遵循升降之始终。（《天方至圣实录》，卷二，化统源流图）

“化统”所要表述的思想，无外乎是说，“真”由隐而显、由静而动的变化，是“真”的自我变为非我的过程。在他的自我演变非我的全过程中，可以区分为先天和后天两个大阶段；在每个大阶段中又可分为不同的演变的小阶段。所以说作为“化”的演变不是别的，而是“真理”在先天和后天的“流行”。在先天，这一流行始于至圣之性，终于溟渣；在后天，溟渣作为元气，始

化为两仪四象，继化为四行，而终于至圣。这使“真理”得以圆满地完成它在先天和后天的流行。值得提出的是，刘智在这里表述了如下的思想：

其一、“真”在自我显化过程中，以无形的“真理”开始流行，而以有形的至圣之身完成这一流行。流行经历了从无形到有形、再从有形到无形，亦即经历了从上界（先天、理世）而下界（后天、象世）、再由下界返回上界的流行的全过程。

其二、无形的、精神的“真理”得以演变为有形的至圣之身，极其关键的一步在于贯穿在流行全过程的是“真”的自我所显化的性理的流行。这使先天的至圣之性得以与后天的至圣之身相结合。

其三、“真理”流行得以完成上述的演变，应归结于他赋予流行以“物极则反，流尽则转，化止而流行不息”的功能。否则的话，自上界而下界的流行很难以发生由下界而上界的流行、无形的性理和有形的形器也难以发生他所需要的相互转化。

其四、他引进了“人道之极”或“人极”的概念，不仅使这种演变成为可能，更为重要的是惟有“人极”得以承担这一“大化流行循环之统序，此之谓人道遵循升降之始终”的使命。

这就是他所说的：

> 至圣：继真主之命而开造化之始，立人道之极而成品物之终。至圣之后，无复有圣；至圣之上，无复有品；至圣出而造化之钟意完焉。（《天方至圣实录》，卷二，化统源流图）

从前述“四统”的含义中可见，刘智“四统”论的中心思想在于说明，“观乎四统，家也，国也，圣人之道也，天地之造化也，皆以圣绝”。[①] 只有这样，他才能完成以真宰的造化始，并以返回真宰的本然而告终。作为至圣的穆罕默德，在这一过程中

① 刘智：《天方至圣实录》，卷二。

则起着担负造化和返本还原的载体作用。“返本还原”则是“复归”论中要讨论的问题。

道、教、法

伊斯兰教史上，对经文历来有从文字的表义或从隐义方面进行解释的学者，并由此分别形成显学（“札希尔”，或表义学）和内学（“巴丁”，或隐学、性理之学）。应用这种解释于教法问题而有教法上的表义学派；应用于阐释宗教原理方面，而有内学派。内学派则以十叶派和苏非派为代表。苏非派关于事物隐、显二义的主张，对中国穆斯林有着重要影响。赵灿《经学系传谱》有关经学、道学、以及教、道关系的表述，格底林耶门宦重道乘修持，主张先有道、后有教，都是这种影响的反映。刘智关于道、教、法三者关系的论述，既是上述影响的反映，又是隐、显二义的具体阐释。这对人们理解他的思想体系有重要意义。

根据刘智的说法，他的《天方典礼》是“明教之书”，他的《天方性理》则是“明道之书”；而“明教之书”中，有大量内容涉及教法问题。所以他在讨论道和教时，不可避免地要讨论道、教、法三者间的关系。其实，从他的思想中可以看出，他认为道、教、法三者应是统一的、相互关联的；就是说，不应把这三者相互对立、割裂起来，或是突出其中的一方而忽视其他。他认为，正确理解这三者之间的关系，对一个穆斯林来说是至关重要的。

什么是他所理解的道、教、法呢？他说：

> 道非教不明，教非法不立。夫道也者，天理当然之则也。教也者，示人循是则而行之者也。法也者，析理欲，辨是非，规天下于无妄者也。（《天方典礼》，卷一，原教篇）

刘智所说的道，不仅指一般意义上的人行走的道路，进而可

以理解为途径、方法、手段、道理，以至于具有规律的含义，而更重要的则指的是“天理当然之则”，或天道，即源自先天的规范、准则。这一天道亦即真主之道，或者说、亦即真宰的本然以及由真宰本然造化的宇宙万有生灭演化的规律。因此可以说，刘智这里所说的道，指的是某种内在的、无形的道，而不是一般意义上可闻可见的有形的道，或方法、途径……。根据他的思想，在以至圣为代表的圣人那里，天道则是圣人之道。

他所说的教，指的是真主之教，即教诲、教化、引导世人遵循天道的生活道路和伦理纲常，具体说来则指由至圣创立的伊斯兰教、或圣人之教；此教正是内在的、无形的道的外化，或者说，即为外在的、有形的教。

他所说的法指的是能够分辨理欲、是非的典制、礼法；其中，既涉及人与真宰间的关系，亦即人们常说的天道，又涉及人与人之间关系，亦即人们常说的人道。对每个穆斯林来说则应当遵循天道和人道。

在《五功释义》重印序中，对道、教、法的关系做了如下说明：

> 人之一生，以道为本。道者，不可离修之乃为教。修之者，必以具修道之具，经书是也。教为道之体，道为教之灵也。道非教其精微不著，教非道其义理安彰。故穆民修道、守教，不可不慎也。①

那么，刘智是如何理解这三者间的关系呢？

首先，他认为“道非教不明，教非法不立”。② 为了表明伊斯兰教是世上惟一的正教，他一方面申明：

> 崇奉圣人之教，以尽事天之道也。圣人之道即天道也，

① 刘智：《五功释义》，重印序。
② 刘智：《天方典礼》，卷一，原教篇。

圣人之教即天道流行者也。圣教之人，即顺天道之条理，承天道之规则而奉之以从事者也。（《天方至圣实录》，卷十九，崇奉）

圣人之道，即天道也。圣人之教，即天道流行者也。圣教之人，即顺天道之条理，承天道之轨则，而奉之以从事者也。（《天方典礼》，卷一，原教篇）

“道非教其精微不著，教非道其义理安彰。”这是说，道和教是隐、显的关系。真主之道或天道，只有借助于圣人之教才得以由隐而显；圣人之教惟有依据真主之道才具有内在的根据和基础。教和法两者则是原理、原则与立法、定制的关系。真主之道赖圣人之教彰明，还需借助于具体的法规、制度、礼仪来体现和保证，使人便于遵循和履行。正是体现道和教的法，规范了人们的日常行为，保证人道与天道相适应。

另一方面，他认为：

道有教而无像，教有法而无身。（《天方典礼》，卷一，原教篇）

这是说，真主之道虽有圣人之教予以彰明，但真主之道本身无色、无相、无所形似、无所方所、无所遐迩、无所对待，它不需要塑造偶像、设置肖像以为法身。这是不同于基督教、佛教、道教和其他宗教之处。圣人之教虽有教法予以条理化、制度化，以约束信教者的思想和言行，但圣人之教本身并不是出世的宗教，因而它不需要信教者为了保持信仰而遁世隐身，更不得为此而贪图安逸。所以刘智把它归结为“立教而设像，曰妄。奉法而逸身，曰私。逸则淫，淫则忘善，忘善则恶心生，真理蔽，而归真之路塞矣。是以圣人欲明道于天下，但立教而不设像。众人奉教以从事于圣人，但守法而不顾身。外不为像惑，内不为身累。

所以圣人之教，卓越于百氏之上也”。①

其次，他认为“教为道之体，道为教之灵”。就是说，道为教和法的灵魂、根据和基础。在道、教、法三者的关系中，真主之道是无形的，它需要圣人之教使之显然、外化，需要教法予以体现和保证。这样，无形的天道的规范、伦理纲常才得以条理化、制度化、进而现实化、有形化。圣人之教虽然是有形的，但它所建立的基础不是穆罕默德的凭空臆测，而是根据真宰的启示、真主之道；同样的，依据圣人之教所确立的教法，不是穆罕默德个人的作品，它是源自先天的、真宰的天命。如上述，法体现了真主之道，并且保证了圣人之教的实施。因此，教法依附于圣人之教则是不言而喻的。信教者唯有奉教守法才是圣人之教所要求的。在他看来，教和法的真正核心是道而不是别的，离开了真主之道，教和法均无所为据，所以，他明确地说：

> 是道也，至广至大，无所不包，无物不贯，天地归其范围，纤尘无所遗漏。天之所以清，地之所以宁，日月之所以代明，寒暑之所以不息，与夫山之定，水之动，花木之荣瘁，鱼鸢之飞跃，皆道之所弥纶也。然丕冒万物，而万物何以各正？钳束万物，而万物何以生全？是以圣人因道立教，使人不惑于歧趋，不摇于异说。沐圣人之教者，如草木之被春风，虫鱼之感雷蛰，良知良能，活活泼泼，率于性而范于教，咸安于正大至中之域，又何二之可惑哉？（《天方典礼》，卷一，原教篇）

可见，在刘智的思想中，道居于中心的地位。它以教为载体，它是法的精髓。穆罕默德“因道立教”，众人则“沐圣人之教”而“不惑”，这对于穆斯林来说无疑是至关紧要的。

第三，他认为，道和教超时空而不变，法则可不变亦可达变。在刘智思想中，不变与变是共存的、辩证统一的。问题是什

---

① 刘智：《天方典礼》，卷一，原教篇。

么不变、什么会变？根据他的主张，一方面，道和教属于不变之列。他说：

道无今古方所，教岂有今古方所哉？人又岂为今古方所移易哉？故圣教长历千古而典礼不替，被教之人远遍八荒而志趋不移，其广大悠远有如此者。（《天方典礼》，卷一，原教篇）

在他看来，道没有时空的限制，教也就不会有时空的限制。他所强调的是，信仰伊斯兰教的人又怎么会因为时空的变化而改变信仰呢？换句话说，信仰它的人无论走到哪里都不会改变他的信仰。这一看法，实际上正是伊斯兰世界某些学者的一个普遍观点。即认为伊斯兰教是超时间、超地域、超民族的宗教，它适用于一切国家、社会和民族。当前，这一观点则为新泛伊斯兰主义者所传播。

另一方面，法并不因为道和教的不变而无所“达变”。他说：

凡于视听语默，食息起居，大小纤巨，皆有经常之法，以为矩矱（音 ju yue，意为规矩、法度），则不致有干分越礼之行。又有通变之法，以适权宜，则不致有胶泥固滞之病。用权而不离于正，虽变而不失其常也。（《天方典礼》，卷一，原教篇）

根据他的主张，一些日常生活习俗，均有“经常之法”以为人们遵循的准则、尺度，使人不致有所逾越、触犯；显然，这些日常生活习俗通常是不可变的。同时，刘智也允许伊斯兰教中有可变之事。他允许因时、因地制宜的达变。就是说，他在某些方面承认一切应以时间、地点、条件为转移，不固执于一成不变，进而导致胶泥固滞之病。但是他所允许的变是有条件的，那就是权变不应偏离正信、不能失其常规。正因为伊斯兰教中存在着这种权变之法，这使它得以地方化、民族化；而地方化、民族化本身则是有利于宗教的传播和发展的。这是伊斯兰教之所以成为世

界性宗教的基本原因之一。

最后，他认为，为真正体现道和教，法还含有方法、途径之义。一般来说，法可以是国家的根本大法——宪法和一般的律法、规章、制度、条令、守则等，也可以是宗教的信条、法规、礼仪、条款、禁令等。就刘智关于道、教、法的关系而言，法有两层含义：一指宗教的信条、法规……，一指为坚持正教信仰并遵循宗教法规而使用的方法或途径。这里，他所说的法，包含着二者。而刘智所强调的，实际上是指后者。即“法备三乘，理原一本”。[①] 就是说，尽管为坚持正教信仰并遵循宗教法规可以有三种不同的方法或途径，但它们的基本原理则是统一的，都体现了真主之道和圣人之教的真正精神。至于他所说的“乘”，是什么意思呢？乘原指运载工具。古时四马一车称为一乘。在宗教中、尤其是在佛教中指某种修行方法、途径或教说。刘智借用此语，所指即信教修道的方法或途径。他说：

> 乘，载也；载诸法义，以备求道者次第取法也。初曰礼乘，总载天道人道，一切事功之条例。此勤德敬业者所取法也。进曰道乘，总载人理物理，尽人合天之法程。此穷理尽性者所取法也。终曰理乘，又名真乘，总载无我无物，天人一致之微言。此克己完真者所取法也。勤德敬业，所以修身也。穷理尽性，所以明心也。克己完真，所以见性也。身不修，不可以明心。心不明，不可以见性。性不见，不可以合天。性之不可见，己私之蔽也。三乘之法，己私之砺也。三乘之上，更有超乘一法，则天人化矣，名迹泯矣，非语言文字可传，待其人之自会而已。（《天方典礼》，卷一，原教篇）

刘智在表述道、教、法三者的关系中，只讲了伊斯兰教中常为精神修炼者使用的三种不同次第、等级的修行方法，说明“求

① 刘智：《天方典礼》，卷一，原教篇。

道者”精神修炼的法程。没有具体提及“超乘”问题。作为精神修炼的方法和途径，我们在他的“宗教伦理观”中将具体讨论，这里从略。应该指出的是，他以这三种修行的方法，与一般信教者只履行“五功”的做法，并不视为是对立的、不可调和的。相反的，他认为实践“礼乘”（即坚持日常的宗教功课），正是从事精神修炼的基础；就是说，实践“礼乘”本身已经体现了道、教统一的精神。由于道、教、法三者的统一，在使用的方法方面，也是统一的。其统一的基础在于“勤德敬业”；只要他们在天道、人道方面都是“勤德敬业”的，他们就真正体现了真主之道和圣人之教。刘智在这里显然是调和了当时国内事实上已经存在的、在履行宗教功课方面有所差异的两种不同的派别，即以格底木为代表的老派和以门宦为代表的修道派。这两派在中国的真正区别并不十分明显。他们的区别不在于教理、教旨方面，而在于礼仪、遵行或习俗方面。因为老派中有些教徒也从事某种精神方面的修心养性；修道派中的大部分教众并不专门从事精神功修而忽略日常宗教功课。因为由修身而明心、由明心而见性、由见性而达到人主合一的境界，亦即达到功修的真正目的。所以，强调日常宗教功课本身，不仅从事主的方面把教门与道门联系并统一起来，而且从信主的方面把老派与修道派联系并统一了起来。

总之，在道、教、法三者的关系中，道是内在的、无形的，它以教为载体，是法的精髓所在；教和法是外在的、有形的，教使道得以显然、外化，法则使显然、外化了的道得以现实化、条例化。道和教不因时空的变化而变化，法则可随时空和条件而达变。只有这样，它才能以不变应万变；同时，又能达变以适应外界环境和生存条件已经发生了的变化，从而使伊斯兰教在任何情况下得以存在和发展。

道与道统

刘智在《天方至圣实录》中，说明了《天方性理》和《天方典礼》两书的主旨后，提出本书的主旨是“以明教道渊源之自出而示天下以证道之全体也。”[①] 这里，他所说的教道渊源指的是真宰的自我；而使教道渊源得以显然、外化并现实化了的，则是穆罕默德在后天的活动，使之“示天下以证道之全体”。此即刘智为什么在阐述真主之道的同时，要强调“四统”，特别是强调道统的重要性的原因所在。

其实，按照刘智的说法，真主之道最初由阿丹“创制宏规，而教立焉”。他说：

> 阿丹生育子孙，圣贤代出。其修道立教之规，造化根原性命之理，及一切事功精微之用，皆阿丹奉真宰明谕，定名定制，传及后世。（《天方典礼》，卷一，原教篇）

如前述，阿丹之道，代代下传。至耶稣后，道统失传。“于是纲纪坠落，异端蜂起。去尔撒六百年，而后穆罕默德生，奉命驱除邪说，彰明正教，为万世开太平矣”。[②] 刘智在这里无外乎是说，始自阿丹的道统，由穆罕默德再次承继，使之昭示天下；同时，道统在他那里正式终结。

> 道统归终于穆罕默德，穆罕默德至圣也，至圣之后无圣矣。（《天方至圣实录》，卷二，道统源流图）

研究刘智的思想，人们会很自然地发现他对穆罕默德在先天和后天的地位和作用的充分肯定。正如前述的“真”、“光”、“性”、“世界”诸论有关的至圣的论述中，所涉及的至圣为真宰

---

① 刘智：《天方至圣实录》，著者述。

② 刘智：《天方典礼》，卷一，原教篇。

在先天和后天的代理，他的“性”为“真宰之自为首显”的至圣之性、继性，他为人极、真光、穆罕默德之光，他所创立的宗教卓越于百氏之教而使信仰者不惑以及一切人的人性随继性返本还原、归根复命等等，这些论述从不同的侧面肯定了穆罕默德的地位和作用。如果进一步深究刘智对穆罕默德的推崇，显然还不限于此。这里，我们从引用刘智著作中的有关内容入手，来看一下他关于穆罕默德在先天和后天不同于凡人品性的表述。简单概括起来，大致可分为以下十个方面：

其一，他提出，“天地上下，人物表里，皆本然之所流行也。而惟圣人能实践以趋其境。圣人以继性为性者也。继性者，浑同于真宰之本然。惟浑同故能实践之也”。[①] 这是说，在天地上下、人物表里中，能实践以趋于真宰本然之境的，惟有至圣。

其二，他认为，“圣贤智愚之分也，分以先天理气，亦分以后天知行。”他接着提出，“理分次第，气有清浊。”就理而言，圣人所有之性（即理）为继性，故他所禀赋之气为最清。“圣人本其最清之气，而为知为行焉。真知实行，与本然浑同于一体者也”。[②] 这是说，至圣所获得的性理、理气使他与本然能浑同于一体，显然这是其他人无法实现的。

其三，苏非派历来主张，人与真宰之间隔有层层帷幕。人非通过自我的精神修炼、灵魂净化，则难以达到与真宰的合一。刘智在这一问题上，同样深受此帷幕之说的影响。他以“障碍”来说明此种帷幕。他提出，“处处皆本然，处处皆障碍。非处处皆障碍，处处皆自为障碍也”。[③] 可是，在他看来，对穆罕默德来说，至圣与真宰之间并不存在此种障碍。他说：“圣人则处处皆

① 刘智：《天方性理》，卷四，圣功。
② 同上，卷四，圣凡。
③ 同上，卷四，障碍。

障碍，处处皆本然矣。……圣人者，统贤智愚三者之障碍而还之于本然者也．又化贤智愚三者之障碍，而并不存一还于本然之迹者也。"[①] 换句话说，至圣与真宰本然之间并无障碍或帷幕。

其四，他认为，"顺逆显则天理人欲之界，愈较然而无所蔽矣。天理人欲之界显，则真宰本然之元妙，愈粲然而众著于耳目之间矣。显顺逆所以显真宰也。此造化机权之妙也。"由于"圣人非四行所得而缚焉者也"，他在顺逆问题上，不同于其他人的地方在于他的一切言行皆符合天理而无人欲。所以他提出，"惟圣人无顺无逆。非无顺逆也，顺固顺，逆亦顺也"。[②] 就至圣来说，他对真宰的关系，只有顺而无逆可言。

其五，他提出，圣人在宗教修进方面也不同于其他人。在履行日常的宗教功课上，"由正身以至于清心，由清心以至于尽性。此常人之修进也。自外而内者也。修之以其渐也。性尽而心自清，心清而身自正。此圣人之修进也。自内而外者也。修之以无待也"。对常人来说，"圣人之修进，非所敢望也"。[③]

其六，他提出，至圣与其他圣贤知愚等人不同之处，还在于各人在先天所受真宰的禀赋有别。因此，各人对真主之道的认识、实践和沟通，则有有蔽与无蔽之分。他说："真主以一理赋物，而人之禀受不同，故有圣凡之别。圣人以道道物，则道无不明。凡人以物物道，则道有所蔽。道有所蔽，何能循其理，以还复其本初耶?"[④] 可见，至圣在认识、实践和沟通真主之道方面，不受后天物欲之蔽。

其七，他根据《古兰经》"相距两张弓的长度，或更近一些"（53:9）这段经文，说明至圣接受启示时与真宰之间的距离甚近，

---

① 刘智：《天方性理》，卷四，障碍。
② 同上，卷四，顺逆。
③ 同上，卷四，修进。
④ 刘智：《天方典礼》，卷五，五功篇，总纲。

并对此作了阐释。他说："两弧者，来降为一弧，复升为一弧，升降既全，则两弧界合矣。或复至近者，超越名相之界，立无何有之乡。全体浑化沕合本然。"他提出，"此至圣独践之境也。"[①] 就是说，真正能完成"两弧界合"、"或复至近"、"超越名相"境界的，惟有至圣一人。

其八，他提出，"众圣之在前古，犹长夜之月。至圣出，则中天之日也。众圣之道，自阿丹至尔撒，犹根而芽，而干，而枝，而叶，而花；至圣之道，则其果也。天地之明，莫明于日；树木之备，莫备于果；教道之全，莫全于至圣"。在他看来，能集真宰天启宗教之大成者，惟有穆罕默德一人。[②]

其九，他提出，人们应认识为什么称穆罕默德为至圣呢？他说："千古以来，为圣者多矣，而惟穆罕默德为至圣。至圣也者，德无不备，化无不通，全体真宰而为用者也。有宗派焉。有感应焉。至圣之灵，卓出天地未有之先，为万有理性之宗。至圣之身，挺生天地既全之后，为万世圣人之果。天地，譬如一株大树，至圣其种也，又其果也。果与种，不二也。是故天地之大，莫不胥其孕育而成有；万圣之灵，莫不禀其荫应而得生。是故其形为阿丹嗣，其灵为阿丹祖，其教统万教而备，其法集万法而成，其道卓越万道而中正，与日月同光，与会天壤同久也。……至圣之感应，莫可数穷，而其超越前圣者，可以万计。……视其宗派之原委，感应之神奇，为教之正大，自生民以来未有一人可以几及，则其为至圣也可知矣。"[③] 人们通常所说的"至圣"的含义在于"万物至圣而止也。止者至也，至则止矣"。[④] 此后也

---

① 刘智：《天方性理》，卷四，升降。

② 刘智：《天方典礼》，卷一，原教篇；参见《天方至圣实录》，卷二、道统源流图。

③ 刘智：《天方典礼》，卷五，五功篇，念真。

④ 刘智：《天方至圣实录》，卷二，四统源流总说。

就不再有所谓的先知、使者。这就是《古兰经》所说的“穆罕默德不是你们中任何男人的父亲，而是真主的使者和众先知的封印。”（33：40）

其十，他提出，见证至圣即见证真主。他说：“至于证圣之义，则又不过即其所以证主者，而推广言之耳。盖真主者，先天地掌握万化而无形者也；圣人者，后天地代理万物而有形者也。无形者，无可名，即圣人而名之，斯可以明其不可明之理。有形者，始可法，即圣道而行之，乃可到其不可到之位。盖圣人，人也，即道也，即道之显象也。道原于主，故证圣即所以证主也。证圣到尽头处，即证主到微妙处也。分言之，虽有两事，而其实祇一理也。”[①] 这里值得人们深思的是，“无形者，无可名，即圣人而名之，斯可以明其不可明之理”这句话的真实含义所在为何。

从上述引证的论断中，可以看出，刘智一方面把后天创教布道的穆罕默德看作是有生有亡的凡人，而不是无始无终的神明，这是十分清楚的；另一方面，他又极其推崇穆罕默德。因此，人们可以依据他的这种推崇，对穆罕默德无论作何想象或估计都是不过分的。

当有人提出穆罕默德“无子为绝后”问题时，刘智以“五十代传光”至圣而止为前提，做了如下说明。他说：“圣人为万物之规界也，规界即范围曲成之义也。无物能出其范围，无物不由其曲成，是以万物至至圣而止也。五十世传光至圣而止，非绝也，圣即光也。光无影，故无子。子，父之影也。七十二帝之传统至圣而止，非绝也，圣即统也。所以统七十二帝之统也，若复传统，则为所统矣。十二万四千圣人之传道至至圣而止，非绝也，圣即道也，即万圣之所传扬者也，道显，不复更问道矣。若

① 刘智：《天方典礼》，卷四，谛言篇。

复有圣，是为他人之前行矣，何称‘至圣’？何称‘集大成’哉？大化流行，至圣而止，非绝也，圣即化也，即化之全体也。万化各显其偏，至圣独显其全，故能继承真宰而成大化，复道万化而归真宰。自天之人，自人之天，为成化，化化之机轴也。不由圣人之化而别寻超进者，则是异端迷途，非正道也。绝者止也，止者至也，至则止矣，四统皆止于圣。”[①] 刘智把至圣比之为光、统、道、化，从而申明：从表面上来看，至圣无后裔承继他的事业，似乎是绝后；而从更大的范围来看，则家、国、圣人之道、天地之造化都在至圣的规界范围之内、均由至圣所曲成，可见他并无所绝。

刘智基于这种认识，他认为对穆罕默德应“欲扬扱之”的有十事：即“其聪明夐绝乎幽明也”，“其道德夐绝乎幽明也”，“其行持夐绝乎幽明也”，“其富贵夐绝乎幽明也”，“其子孙夐绝乎幽明也”，“其神通夐绝乎幽明也”，“其慈爱夐绝乎幽明也”，“其声名夐绝乎幽明也”，“其根元夐绝乎幽明也”，“其归结夐绝乎幽明也”。[②] 刘智列举这十事的真正目的在于肯定“其归结也一真宰之自为归结矣”。[③] 这里，他从“真”的自我显化、性理的大化流行经过先天、后天的进程中，很自然地会得出至圣的归结亦即真宰的自我归结的结论。可是，他并没有明确提出至圣与真宰的同一。

然而，蓝煦在《天方正学》中，注释“两弓一弦，不即不离”时，却明确提出“真主真一无妄，至大至能，无有比似，原有无始，永远无终。生（先——引者）天贵圣穆罕默德为数一，为万物灵根。隐是真主，显是贵圣。主圣两间，互为相依。犹两

① 刘智：《天方至圣实录》，卷二，四统源流总说。
② 同上，卷首，天方至圣本末行略。
③ 同上。

弓一弦，分之不开，合之有别。不即不离，须臾不离者也。若其可离，非道也。非其道而造化何有焉。”[①]因此，他紧随着这段话后进而明确提出：“知斯之谓知道，行斯之谓行道，学斯之谓学道”。[②]蓝煦在这里所说的“道”，亦即“真”的自我静动、隐显及其大化流行之道。同样的，他在注释“罕格显穆罕默德灵光”这段“经传”时说：“罕格，真主也。穆罕默德灵光，先天贵圣也。”他进而说道：“真经隐是真主，显是穆罕默德灵光。盖真主原有真一之气，初显穆罕默德灵光，定信即具。当未有天地之先，惟有真一罕格，斯罕格真一显数一灵光。”[③]“罕格”一词的原意为“真理”。在苏非神秘主义那里则做“真主”解。实际上，蓝煦所要表明的思想是，真主与至圣两者是隐显、表里、不即不离、相依相存的关系。[④] 尽管刘智没有像蓝煦这样明确地提出这一观点，但在他的思想中，这一观点则是不言自明的。只是他没有这样说出来罢了。

---

① 蓝煦：《天方正学》，卷三。

② 同上。

③ 同上。

④ 刘智关于“依”的问题曾有如下阐释。他说：“两物相附曰依。未见一物焉而自相为依者。若一物则只可谓之独立，不可谓之相依。此之所谓依者，非一物与一物相依之谓也。自之名与自之相相依；自之相与自之体相依；自之体与自之名相相依。相者，体之显也。因其体为何如之体，而其相斯为何如之相。相与体依，而相与体，非二物也。名者，相之称也。因其相为何如之相，而其名斯为何如 之名。名与相依，而名与相，非二物也。名不二于相，相不二于体，一焉而已矣。但名之为物也虚，相之为物也幻。虚与幻似乎不近于 真也。然非名则相无称，非相则真不显。虚与幻，实真一之所以自为变化而自为称名也。”其真实含义是说，“真一之外无一物也”。见《天方性理》，卷五，名相。

第九章　“复归”论

伊斯兰教通常认为，人被创造出来后，因种种原因会在世上或是行善、或是作恶。因而人的逝世还不算是最终归宿。根据它的基本教义，人在复生日时还必须接受真宰预定的末日审判。届时，行善者将获得升天园、享受永恒福乐的奖赏，作恶者则被罚入火狱而遭受无尽的磨难。可见，在它看来，人在后世是享受永恒福乐，还是永受严酷煎熬，取决于现世的信仰和行为。就是说，人逝世后是进天园还是入火狱，这才真正决定人的最终归宿。

《古兰经》有大量经文涉及天园、火狱和来世的奖惩等问题。在这里，我们将对此类经文不做具体讨论。除此而外，《古兰经》中还有一些与之相关、而其内容又有所不同的经文。这类经文也涉及到人的归宿问题。例如经文说：

你们要像他创造你们的时候那样返本还原。(7：29)

你们怎么不信真主呢？你们原是死的，而他以生命赋予你们，然后使你们死亡，然后使你们复活；然后你们要被召归于他。(2：28)

真主是最后的归宿。(3：28)

他们确信自己必定见主，必定归主。(2：46)

你们当敬畏真主，当知道你们将与他相会。(2：223)

他们说：“我们消失在地下之后，难道我们必定重新受造吗？”不然！他们不信将与他们的主相会。你说：“奉命主管你

们的生命的死神，将使你们死亡，然后你们将被召归于你们的主。”（32：10—11）

《古兰经》的上述经文只是简略地、原则性地提到人的归宿问题，与那些形象描述后世生活的经文不同。随着伊斯兰教义学的兴起和发展，特别是苏非主义的发展，一些苏非导师和学者普遍关注有关“复归”问题的讨论。他们以极其形象的譬喻和丰富的想象，解释返本还原、归主、见主、相会、召归于主等概念，并赋予它们以神秘主义的含义，把它说成是“大化总归”、“归根复命”、“天人浑化”、“人主合一”等等，以此作为人的最终归宿。他们在著作中不厌其烦地表述它、重复它。刘智的著作不言而喻地受到了他们关于“复归”思想的影响。他很少形象地描述后世的奖惩和天园、火狱的内容。显然，他认为此类内容只适于向穆斯林大众进行说教，而对睿智者或乐于潜修者则应施之以他所致力的性理之学。

关于人的归宿问题，对信仰者来说是一个极其重要的问题。因为它更多的是关于人在现世如何从事自我功修，以为“返本还原”、“归根复命”作准备的问题。

“复　归”

根据伊斯兰教的一般教义来说，真主在创世造人后，人最终要弃世而死亡；人死之后，人的灵魂就离开躯体。在复生日时，所有已去世的人都会复活，即已死亡的躯体与各自的灵魂再次结合，都在真主面前逐个地接受预定的末日审判。

那么，刘智所说的“复归”是什么意思呢？“复归”的含义与上述的传统说法完全不同。它指的是“真”的自我显化为宇宙万有后，以有灵觉的人对“真”的认识和对真主的信仰而遵命返回到“真”；“真”既是人的起始点，又是人的终结地，既是人之

源出，又是人之归宿；“真”显化一切，一切应向“真”复归。这就是所谓的“返本还原”，也是以后引伸为“归根复命”、“复命归真”等说法的缘由。刘智说：

还者，返乎其初之谓也。人必有不如其初者，而后乃返之于其初焉。（《天方性理》，卷五，还真）

归根，返吾自始也。复命，完吾政事也。自始云何？……真主造化乾坤，显扬万物之原义，特为此而已。人之笃学，存养省察，格致诚正，其所求者，求此而已；成己成物，修齐治平，其所推者，推此而已。是以圣教教人识主，以返其本体；教人敬事，以完其初命。初命完，本体返，圣道之极致也。（《天方典礼》，卷一，原教篇）

我之性命，皆主宰之所赋予者也。当我之生也，主宰以性命赋之于我，及其死也，我仍以性命归之主宰，始得以宁贴无恙也。若生之日，不知有主宰，而死之日又何以能归之于主宰乎？此知有主宰一着，为人生所必不可忽者也，……日日趋向，则我不远于主宰矣。刻刻趋向，则主宰亦不远于我矣。生之日，如此相亲相密；而死之日，又焉有不相符无间者乎？我之性命生死，不离于主宰，方是能了却生死者，方是能归根复命者。（《天方典礼》，卷三，认识篇）

根据刘智的说法，所谓归、还、返、复，具有大体相同的含义。即通过“识主”、“敬事”返回到人的“初”、“始”之处，或者说，再返回到“主宰”那里，以完成人之“初命”。究竟什么是他所说的人的“初”、“始”呢？

如前述，我们在他的“思想模式”、“真”、“世界”等论中，对他的有关思想已有所涉及。这里，为了说明问题，有必要对他关于大、小世界的显化过程予以概略地重述，进而来考察他的“复归”思想。

他认为，“无物之初，惟一真宰之本然，至清，至静，无方

所，无形似，不牵于阴阳，不属于造化，实天地万物之本原也。一切理气，皆从此本然而出。所谓尽人合天者，合于此也。所谓归根复命者，复于此也"。[①] 这里，他所说的"初"、"始"指的不是别的，正是作为大世界（天地万物）和小世界（人）本原的"真宰的本然"。他要表述的思想是："真"系"天地万物之本原也"，"万物之主宰也"，[②] 天地万物皆由这一无形的、精神性的"真"所派生、所衍化。"真"为独一，天地万物为多；由无形的一中产生出有形的天地万物。他所说的"执一含万，惟一含万"，[③] 就是这个意思。在他看来，在"真"派生、衍化出宇宙万有之前，天地万物早已蕴藏在"真"之中；天地万物被造化出来后，则是作为"真"的自我显化出的外壳而存在的。"真"的自我显化过程，亦即"真"由静而动、由内而外、由隐而显的外化过程。宇宙万有的产生，是通过"真"的自我显化完成的，而不是"无中生有"。

如前述，从理论上说，他认为这一显化过程，可分为两个阶段完成，即在先天、理世的理化和在后天、象世的形化；实际上，他认为把显化区分为先天后天、理世象世的做法，纯粹是表述上的、逻辑上的，而不是时间和空间上的。还应指出，"真"显化为先天后天的宇宙万有，并非"真"的自我完成这一显化，而是由其衍化的真———数———体—这一"三一体"来实现的。这一显化也称之为造化。

在先天，这个造化过程按顺序分为六个阶段（或"六品"）完成。即

---

① 刘智：《天方典礼》，卷一，原教篇。
② 刘智：《天方性理》，卷五，真一。
③ 同上，卷首，本经，第一章。

“真”

一、不动品———体
二、初动品———用
三、主宰品———体用分
四、初命品———真理现
五、性命品———万理分
六、形气品———气象著 ①

“真”在先天、理世的衍化，纯粹是无形的、精神性的，亦即性理的衍化。这一衍化过程是由上而下进行的，它也是一个由一到多、由无形到有形、由“真”的自我到非我的概念的演绎过程；也是一个由精神到物质的实体的产生过程。刘智所说的“先天来降”即指此。“六品备而造化全矣”。② 此后则属于后天、象世的形化。根据刘智的说法，后天、象世万有的一切性理虽在这时尚未衍化出来，但它们已寓于先天、理世之中。由于衍化过程是自上而下地进行的，到了形气品（即第六品）时，其性理已成先天的“溟渣”。可是，这个称作“溟渣”的“元气”，既是先天无色无象之妙的终结，又是后天有色有象之迹的始端，却起着构成有形世界的基质的作用。“元气”在后天、象世的衍化过程同样分为六个阶段完成：

元气

一、浑同品———此际位分
二、起化品———阴阳分
三、广化品———四象著
四、正位品———天地定
五、蕃庶品———万物生
六、成全品———人类出 ③

“元气”按先天性理衍化顺序，在后天分层次地由无形到有

① 刘智：《天方性理》，卷一，最初。
② 同上。
③ 同上，卷一，元气。

形、由精神到物质的衍化，这时天地万物和人类均被造化出来。这被认为是后天的“六品备而元气之能事毕矣”。[①] 为了使“真”在衍化过程中得以复归，刘智赋予人以复归的载体的作用，让人承担起复归的使命，使整个衍化过程得以返本还原。因此，在他的衍化模式中，作为大世界的天地万物与作为小世界的人的衍化进程就有所不同。刘智描述了其间的区别如下：

> 大世界未有之先，先有六品无形之理，后有六品有形之象。小世界之有也，先有六品有形之象，后有六品无形之理。大世界先无形而后有形者，由理而达于气也。小世界先有形而后无形者，由气而还于理也。（《天方性理》，卷三，人始）

显然，由理而达于气并由气而还于理，这完全是封闭的。这是架设复归的桥梁的前提。它要求人在复归过程中所起的载体作用，从理论上来说，应是完善的，从实际上来说，应是胜任可行的。按照刘智关于人的孕育、成长、发展模式的进程，也分为六个阶段：

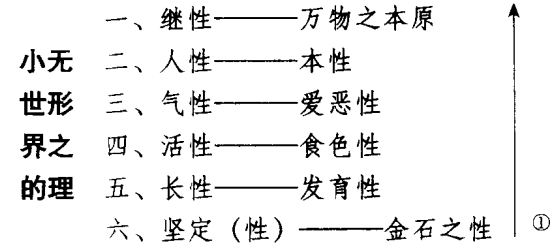
小有世形界之的象

一、元始品———种子
二、孳生品———结胎
三、变化品———四本（四液）成
四、成形品———表里分
五、定质品———体窍全
六、呈露品———灵活现 ②

当人的“体窍全”和“灵活现”时，人之所以为人的“六品”之理也就随之萌发。在他看来，人的无形理智的衍化完全有别于人的有形躯体的孕育、发展。它还是以六个阶段的发展进程表述：

---

① 刘智：《天方性理》，卷一，元气。
② 同上，卷三，人始。



根据刘智的思想，人的性理于先天即已具备，只是到后天才得以萌发。因此，其衍化的进程完全不同于天地万物。即它不是由继性向坚定的发展，而是相反的，逆向的，即由坚定向人性、继性的发展。就是说，人在母体中一旦孕育成形，早已蕴藏于人体中的先天无形之理也就随着人体的发育而逐渐按顺序显露出来。这就是刘智所说的“无形者附，而其人之所以为人者全矣。无形者复，而其人之所以合天者至矣”。[②] 他在这里说的“附”，是指精神、灵魂与躯体的完满结合。仅有精神、灵魂并不能构成为人；反之，仅有躯体也不是真正意义上的人。同样的，他所说的“复”，指的是返本还原、或复归；只有那些能与“真”合一的人，才是真正的“尽人合天”、“归根复命”。

他绘制六十幅图式并附以注释，让人“观图以会意，观文以释经”，[③] 就是为了形象地说明“真”的显化及其“复归”的全过程。这正是在他构思的理论框架中，表述了“真”是如何由隐而显、由内而外、由静而动，通过自显与外化，演变为宇宙万有，并赋予人以尽终返始的使命，从而与“真”再次结合这一“复归”思想的。

---

① 刘智：《天方性理》，卷三，灵性。
② 同上。
③ 同上，自序。

万有弃形归真

刘智认为，宇宙万有终将弃其形质而复归于“真”。此种复归是必然的、无可怀疑的。这种必然性在于以“真”为起点并以“真”为终结的复归是连贯的、无间断的。如前述，它是个封闭的圆圈，因而也是自我满足的。这种连贯性、无间断性，为的是使“真”所派生、所衍化的大、小世界得以顺利地来降复升、返本还原。如果“真”在自显并外化为大、小世界以后，无法返回到“真”的自我的原初境界，这不仅在理论上是欠缺的，不堪设想的，而更重要的是，一旦抽去“复归”的桥梁，“真”无法由彼达此，由此返彼，这在信仰上也将会引起极大的混乱。因此，刘智必须使“真”显化为宇宙万有后，再返回到“真”的自我，使“复归”的必然性显示出来。刘智在他的著作中，从不同侧面揭示了“复归”的必然性。

首先，从“真一”偶然的“一念之动”来看，“复归”是必然的。他说：

> 真一起于一念之动也。（《天方性理》，卷五，三一）
>
> 真一自有一念之动，而其无所不有者，皆因此一念而有也。一念者，真之所发，妄之所起。妄则未有历久不敝，久假而不归者也。（《天方性理》，卷五，还真）

“真”的自显和外化，完全是基于“真一”的自我的“一念之动”。而“一念之动”是由“真之所发，妄之所起”。因此，妄对“真”而言具有某种偶然性。妄则必敝，久假必归。他指出：“天地人物起于数之自然，理之不得不然，而迨夫数穷理极之时，天地人物未有不捐弃形质而归于真一者。岂真一独不厌离情欲而

思还复于真也哉。”[1] 这是说，“真一”所派生、所衍化的一切形器，都将向“真一”复归，难道“真一”本身不向“真”复归吗？答案当然是“真一”必然向“真”复归。

其次，从“真一”衍化为宇宙万有来看，“复归”是必然的。他说：

自有天地物我以来，幻境多矣，然而莫非本然之流行也。（《天方性理》，卷四，本然）

本然无着，着于名相。名相无附，附于意识；意识无恒，故曰皆朽。是故万物，只朽其相，弗朽其理，夫理即真。（《天方性理》，卷首，本经，第五章）

这是说，“真”只有借助于名相、借助于宇宙万有，作为他的自我显化的外壳、载体，他才得以显现自身。离开名相、意识、万物，“真”就无法自显。从人的立场看，有宇宙万物。可是，从“真”的立场看，万物皆虚、皆幻，一切都不存在；即便是人本身，也不过是“真”的显化、流行。[2] 说到底，一切皆系“真之显”，皆系“真”之本然的流行，一切所显现的物相终为幻、终将朽，这就决定了万有幻灭而复归于“真”。

第三，从真一、数一、体一三者的关系看，“复归”是必然的。他说：

真一者，真而真也。数一者，真而幻也。体一者，幻而真也。真而幻，则真通于幻。幻而真，则幻通于真。幻者，真之显也。以幻有之真而通于本有之真，则真通于真矣。（《天方性理》，卷五，三一）

如前述，一方面，真一、数一、体一这一“三一体”无外乎

① 刘智：《天方性理》，卷五，还真。

② “盖人者，本然流行之人也。以本然流行之人，而复具一流行之本然，则身之内外无非本然也。……以本然还本然……”见同上书，卷四，本然。

是“真”的“自为隐显”。这里，表现为真—幻—真，或者说真⇌幻。作为宇宙万有的幻，实乃“三一之所总寓，而得以显其通焉者也。”[①] 就是说，这三者本来是一，而非三；这三者本身是贯通的，也就无所谓复归问题。另一方面，作为小世界的人，以其“体”（指身体、心体、性体）“体夫真一”，[②] 或认识真一，使身体“遵循”，心体“解悟”，性体“无间”，其目的仍在于“本其所以然而浑乎其所以然”。[③] 这是说，人本身也只不过是“真”外化了的人；人对“真”的“三一体”的认识，无外乎是“真”的自我所外化了的人对“真”的自我的认识。黑鸣凤对此做了说明。他说，当人“能以我之三者而体之，则彼之三者不外我而俱见之。能忘乎我之三者，而并忘乎彼之三者，则化乎其体并化乎其一。体一归数一，数一归真一，真一亦无自而名真一矣。故曰化矣”。[④] 当人与“真”浑化为一时，同样也就无所谓归真的问题。所以“复归”是必然的。

第四，从先天性理、后天形器的升降来复看，“复归”具有必然性。

> 宇宙间千头万绪之理，至无尽也。然不过一真宰之自为升降来复而已矣。降于种，升于果。来于最下，复于最上。（《天方性理》，卷四，升降）

在他看来，尽管“真一”的“一念之动”具有某种偶然性，可是从“真”显化的先天性理和后天形器来看，又具有必然性。所谓大世界于先天的“降”，无外乎是“此真宰之本升而自为降也”，大世界于后天的“升”，“而实真宰之由降而自为升也”；所谓小世界于先天的“来”，无外乎是“来于大世界自升而降的同

---

① 刘智：《天方性理》，卷五，三一。
② 同上，卷五，体一。
③ 同上，卷五，体一。
④ 同上，卷五，体一。

时”，而小世界于后天的“复”，则“复于大世界由降而升之既毕……复至于真宰本然之地”。[①] 表现为宇宙万物的升降来复，其实，只不过是“真宰”自我的升降来复。“真宰”正是通过这一过程，使他的自我的原初独一无相的妙用得以显现，最终又复归于“真宰本然之地”。从升降来复的意义上说，这是“真”的“大化循环，尽终返始”。[②] 所以，它同样具有必然性。

刘智关于“复归”的必然性的表述，无外乎是说这种“复归”是在“真”的自我显化的图式中完成的。即：

“真”→宇宙万有→“真”

或者说：

“真”的自我→非我→“真”的自我

由于“真”的独一无偶，其图式亦即：

一→万有→一

或者说：

一→多→一

可见，他所说的“复归”，实际上指的是“真”的自我的“大化循环，尽终返始”，“一归本然，天人浑化。物我归真，真一还真。”[③] 如前所述，这是一个绝对封闭的、自我满足、自我完成的图式或体系；它勿需借助于时空，相反的，时空关系正是“真”在自我显现中被派生、被衍化的，是“真”自我外化的结果；[④] 它也勿需求之于外力，因为承认或借助于任何外力都会否定“真”的独一和万能、否定“真”为万物之本原。既然“真”在自我显现后又复归于“真”的自我，在这一过程中，展现在人

① 刘智：《天方性理》，卷四，升降。
② 同上，卷首，本经，第一章。
③ 同上，卷首，本经，第五章。
④ 刘智说：“圣人曰：隐而名真，显而名物……显之而为流行之光 阴，则光阴即真也。显之而为一定之处所，则处所即真也。”见同上书，卷五，真一。

们面前的圆圈是闭合的。

既然宇宙万有源自“真”的“一念之动”，以人为载体的“复归”，亦即还原其最初之境。从本质上说，这是“真”的自我的运动，是一种内在的运动。可是，从表现上说，它又必须是某种外在的运动。如果这仅仅是“真”的自我内在的运动，显然这不是刘智思想体系所拟表达的真实含义，也不是他著述的初衷。因为“真”的自我的内在运动，或是说由“真”到“真”的运动，既不能显现出“真”的独一与万能，又不能显化出宇宙万有的大千世界，以供“真”的自我进一步的显化。只有从“真”的自我转化为“真”的非我，然后再由这一非我回归到他的自我，这样才能使得“真”在显化过程中不断丰富自我；也只有这样才能使无形的、独一的“真”转化为有形的、光怪陆离的大千世界。用他的话来说，这一转化虽然源自“一念之动”，但这一动却非同小可。因为“一念者，真之所发，妄之所起”、“一念甚微，起则成幻”。[①] 由于妄、幻都来自于真，在他看来，这一妄、一幻也就成其为真了。这就是人们生活其中的、所闻所见的大千世界。为归还到“真”境，这就需要使妄、幻还其本来面目，也就是返回到妄、幻的源出之境。所以刘智在表述了这一切之后，进而指出：

> 念之曾有所动者，即于其动处销之，而无所存其迹。念之未有所动者，即于其不动安之，而无所发于其机。于斯之际，但有寂而无感也，但有默而无朕也。真幻不分，体用无别。区之无可得而区也，称之无可得而称也。仍然一最初之境而已矣。何还焉。（《天方性理》，卷五，还真）

这是说，“真”因一念之动而有万千变化。这种种变化对“真”来说不过是妄、是幻，而非其他。从“真”的立场看，

① 刘智：《天方性理》，卷五，还真。

"真"仍然是"真"，并无任何变化；因而也就无所谓复归的问题。正如刘智所说的，"何还焉"。可是，从大千世界或从人的立场看，天地万物的客观存在以及人在现世的种种活动表明，要承认这一切都是妄、幻，则明显地违反常识。为此，刘智不得不从信仰主义立场来进一步阐述"复归"的目的，不得不主张万有惟有弃其形才得以归真。

"归证至真"

如前述，神秘主义所说的"复归"与一般教义通常主张的人逝世后是进天园抑或是入火狱的说法不同。因而对人的最终归宿问题的看法也就大相径庭。神秘主义往往把人譬喻为镜子，把真主譬喻为美人；把人与主的关系，说成是镜子与美人的关系。有时，则把真主譬喻为"宝藏"而把人譬喻为探宝者；期望人去发掘宝藏、认识宝藏。前引马注所说的"板德为镜子，真主为美人。无镜子，则美人不显；无美人，则镜子无用。镜子不即美人，因镜子为美人而造；美人不即镜子，因美人无镜而长有"[①]之说，即属此。马注所引用的"库德西圣训"关于"我是隐藏之宝，我喜人认我。我造化人，只为认我"[②]之说，亦属此。

刘智阐述其"复归"思想的目的又安在呢？他完全是为了证明"真"（或真主）不仅超绝于万有而为天地造物主以显其全美大能，而且寓于万有之中并通过万有显示其全美大能。由于

---

① 马注：《清真指南》，卷二，体认。

② "库德西"一词的原意是"神圣的"。所谓"库德西圣训"是指真主以第一人称形式在"圣训"中的表述，而此类表述又被认为系《古兰经》以外的安拉的启示。这类"圣训"（例如"为穆罕默德祝福一次的人，我将为他祝福十次"，即属此）常为穆斯林学者、尤其是苏非神秘主义者所引用。马注所引上述"圣训"，见《清真指南》，卷四，认主。

“真”的超绝和独一，他不是经由他的自我而是借助于外化了的非我来显其全美大能的。对“真”的自我而言，万有是虚、是幻；而对“真”外化了的人而言，万有则是人生活其中并赖以供养的基础，因而难以否认其真、其实。在刘智看来，“真”通过一系列的显化而造化出人类来，也就是使人类从其生活的环境中，通过对万有的认识，一方面承认万有的虚幻，另一方面则认识万有的主宰的全美大能；亦即要人们通过对万有存在的认识进而认识万有本原之真实。所以“复归”的真正目的就在于让人认识“真”。换句话说，也就是“真”通过自我之显化以证实自我的全美大能。这是刘智所说的“复归”的目的，也是他阐述这一思想的真正目的。只是刘智没有像马注那样直接引用“库德西圣训”，借以说明真宰为“喜人”认识的“隐藏之宝”，他造人之目的在于让人认识他的自我。生于刘智之前一个世纪的中国穆斯林学者伍遵契就有类似的思想。他在所译的《归真要道》自叙中，说明了此点：

> 真者，道之本原，化人化物之主也。未有天地之先，寂然无朕，惟一真为古有本立，而用行时至而事起。于是遂生天地，更化人物于天地之中，以征验之。昔贤云，真主要显大能，造化天地，要显本然动静，造化人。夫大能者，用也；动静者，用之体也；本然者，动静之所以生也。著其用于天地，而显其本然动静于人，则寂然者粲然矣；无朕者，具备矣。独是其造化人也，必赋此幻形而始给之以真性。则何也，盖欲寓真于幻，而使人从万幻中归证其至真也。夫天地仅以显真主之大能，而人更以显其本然动静，则人较天地为尤贵矣。真主不以归证至真之任，责之天地，而独以责之人，则人之承领又较天地为倍重矣。①

① 伍遵契：《归真要道》自叙。

人之“复归”的目的在于“归证至真”。“归证”并非人自以为然的，而是“真”使之以然，人不得不然的。伍有这种认识；这种认识也是他以前的中外穆斯林学者所共有的。

在普通穆斯林中常有“归真”之说。从刘智的思想中可以看出，他所理解的“复归”和“归真”同普通穆斯林所说的，仍有所区别。在他的著作里，这两者是同义的。就是说，“复归”和“归真”在字面上虽有所别，但其含义相同。他认为，这两者并非个人主观所欲求即可达到的，而是人在功修到一定程度后自然而然地到来的；用神秘主义者惯常的说法，这是真宰的一种恩赐。他说：

> 真未可以易言归也。求归于未有所修之日，则归真无路。求归于有所修而未化之日，则归真有已。无路，不可以言归；有已，亦不可以言归也。言归于知归之日，则知归即非归也。有为所归者，有知所归者，是二之也。二不可以言归也。言归于不知有归而自归之日，则犹知其有不知也。知其有不知，则亦犹之乎其有知也。有知不可以言归也。(《天方性理》，卷四，归真)

刘智在这里说的有这样几层意思。第一、“归真”不是随便地、轻易地想说要“归”就能“归”的，它需要个人的精神功修达到一定程度才可能实现的；它是精神功修者的自我实践之路。第二、欲求“归真”的人，如果没有什么精神功修的话，或者说精神功修没有达到一定程度的话，“归真”不是无路，就是功修者仍存有己私；“无路”和“有己”，都谈不上所谓“归真”。第三、即便是那些精神功修已达到一定的程度的人，如果他们自以为知道自己能“归真”、甚至认为自己知道“归真”的日期的话，这些功修者并没有达到真正的“归”，因为他们还有所知，有“知归”，亦“即非归也”。就是说，无论是功修的目的在于“归”，也无论是功修之后而知其“归”，都是“二”心而非专一

于功修；此类“二”心的人也都谈不上“归”。第四、如果那些功修者尽管口头上说自己不知道所“归”之日，但他们认定自身必有“自归之日”，这些功修者的说法正像他们知道自己不知道一样；而“知其有不知”，像知一样，仍然是一种“知”，因而同样不能说他们已然“归”了。

那么，刘智所说的真正意义上的“归”所指为何呢？究竟如何才能真正达到他所说的“归”呢？

> 然则归真者，将奈何？曰：求归于不知所归之日，则用修。修所以磨洗其后天之气质也。求归于将有所归之日，则又当摆脱其修。盖有所修而不知摆脱，则其修皆为归真之障。或亦知摆脱矣，而不能摆脱之以至于尽，则其摆脱亦皆为归真之障。夫是以愈求归而愈不得归也。摆脱之道奈何？曰：于其所急欲归者而忘之，忘乎其修也，而并忘乎其真，忘之者，归之机也。然则于何地焉忘之。即于其视听云为处忘之。盖视听云为之地，可以背真，可以忆真，可以忘真。（《天方性理》，卷四，归真）

这是说，真正欲求归真而从事功修者，就应摆脱一切私心杂念，一心向主，而不应旁及其他。任何考虑其他事情，而影响功修专一的，都是“归真之障”。这正如他所说的，“处处皆本然，处处皆障碍。非处处皆障碍，处处皆自为障碍也”。[①] 因此，只有专一功修，才能真正做到“无我无他”的地步。只有达到“无我无他”的地步，也才能“并（泯）其归之迹矣。泯其归之迹，而乃可以为归真之妙境也。是则以无所修为修，以无所进为进，仍复以无所得为得，而乃可以无所归为归也”。[②] 可见，刘智说的复归也好，归真也好，既不是死亡意义上的归返真主，也不是

① 刘智：《天方性理》，卷四，障碍。
② 同上，卷四，归真。

有人所说的人来自于土还之于土；而是一种精神功修的成就。中世纪波斯的神秘主义诗人加米就有类似的说法。他说：

既知道之广大延长，包函（涵）一切世界运会，则当究体忘形，而以扩充其规模为寻绎也。此非加谨用力，克去己私，不易得也。私愈克，则道愈明，虑愈除，则道愈健，谨则纷杂之虑避去，真有之光昭至矣。万物皆备于己，无外物之烦扰矣。不自觉，不觉其不自觉，无所为，独一真主矣。①

克者，真有胜，显于心，而不觉外物也。克克者，亦不觉其不觉也，克乃韫于克中者也。克之人若自觉其克，仍未克也。盖云克与克者，犹属人事，觉于人事，非克也。②

归一，心于一也。斩绝外物牵系，将己之求好知识割绝，一切所求所好，所知所识，而专觉于主也。觉于主，无觉也。③

加米所述的中心思想是，要归返真一之道，惟有克服己私；要克服己私，人惟有专心致志，不得有任何疑虑杂念，这样道才能明、健。如果心中存有要去克服己私的观念、想法，则无法克己私、达到道、归于一。他不是要人不“觉”，而是要人“不觉其不自觉”、“不觉其不觉”，而专“觉”于主；不仅要求“克”，而且要求“克克”。只有这样，才是真正的复归。

人　极

在刘智那里，人被认定为“复归”的载体，被赋予“返本还原”的使命。

① 加米：《真境昭微》，克己。
② 同上，克克。
③ 同上，归一。

根据刘智的思想，在“真”所派生、所衍化的宇宙万有中，人之所以被认定为“复归”的载体，被赋予“返本还原”的使命，一方面，正如前述，这和人不同于天地万物有关。人在孕育、成长过程中，他不是先有无形之理，后有有形之象，而是先有有形之象，后有无形之理，这是人得以“复归”的前提；也是刘智的图式得以形成为封闭圆圈的原因。另一方面，这又和人于先天、后天所赋有的特性有关。人不仅有别于天地万物，而且人作为复归的载体，是人于先天命定了的。

一般说来，人人肩负着“归根复命”之重任。因为人之身，“统括一切所有之身”；人之心，“包总一切所有之心”；人之性，“浑含一切所有之性”。作为万物之灵，人的身、心、性聚集了“真宰全体大用”。因此，“自先天之理论之，人之所以为人，乃一切理气之种。即元气亦从此种而发。自后天之理论之，人之所以为人，乃一切理气之果，元气自分阴分阳，直贯到底，亦无非为此果而始有诸凡之发露也”。[①] 刘智肯定“真的本然”为“一切理气之所资始，亦一切理象之所归宿”，[②] 主张“后天之果，即先天之种也”，[③]或者说，作为先天的人，人乃一切理气之种，作为后天的人，人乃一切理气之果。这里，刘智无非是说人在“真”的自我显化过程中，自始至终参与了这一过程。离开了“真”的自显与外化，也就无所谓有“归根复命”问题；同样的，离开了作为先天理气之种的人的诸多品性，以及人于后天诸多品性的升腾，“复归”也是一句空话。

在“性”论中，对人的后天六品之理已作过讨论。为了说明问题，这里再简要提及。在六品之理中，“坚定”是作为金石之性而存在的，其作用在于使“脏腑之悬系，各就本位，而不至于

① ③ 刘智：《天方性理》，卷一，人。
② 刘智：《天方典礼》，卷一，原教篇。

摇动；气血之流通，各归经络，而不至于陨越；百骨之巨细，各安分寸，而不至于旁溢。通体坚整连束而不得解散者，皆此坚定之力为之也"。[①] "长性"是人和动物、植物所共有的一种生长、滋养和繁殖的机能。"活性"是人和动物共有的一种运动、感觉（又分为内五感和外五感）的机能，其作用在于支配运动和感觉；此外，人还有思想的机能。"气性"决定了人在后天信仰的真伪、顺逆，进而决定了人在"归根复命"中的不同的地位和作用。"人性"或本性，是"人于先天而各得其所分与之性也。此性不远于继性，而但因其先天之有分，则其名与义，遂不觉其微有所别矣。"[②] 而"继性"则是"继真宰之本然而有者也"，"此性则因真宰之本然以为本然，故曰继也。此性即真宰之首显而以为万性之本元者也。"[③] 由于他主张"人性与继性，原非二也"，与"真宰之本然，有次第而无彼此"之分，而继性之作用在于，"真宰之起化也，从此境起；万化之归真也，从此境归。此一性者，起始归宿之一大都会也。"[④] 人的本性极其近乎继性，而继性又直接与"真宰"相继，既是"真宰"之首显和万性之本原，又是作为"真宰"衍化之起始和万化归真之过境。这样一来，刘智也就通过人的本性—继性而与"真宰"的自我直接铺设了桥梁，使后天、象世的人得以再返回到理世以与"真"合一。可见，在他看来，人的六品之理中，愈居于上者，其在"复归"中的地位愈加重要，尤以"继性"和"人性"为甚，而继性在复归中的地位更非同一般。

理论上，人具有"六品之理"而得以"归根复命"。实际上，并非如此。如前所述，由于各人在先天所赋有的气性不同，这就

---

① 刘智：《天方性理》，卷三，坚定。
② 同上，卷三，灵性。
③ 同上，卷三，灵性。
④ 同上，卷三，继性。

决定了各人在后天的品性等第有圣贤智愚之分，他们的命运也就有所差异。那些被认为具有“安定性”的人，仅仅属于少数的圣人，他们得以顺利地“归根复命”；相反的，那些被认为具有“任性”的人，“则纯乎悖逆而不同于本性者也”。[①] 是“愚迷之徒，不达此义，执著我相，谬于主外求物，物外求主，既以幻化而为真常，又安识化窒归真之妙道乎”？[②] 而对大多数人来说，就有一个如何“复归”的问题。或者说，一般人的精神功修问题。关于精神功修问题将在下面专门讨论，这里从略。然而，由于各人在先天所获得的禀赋不同，究竟谁能真正代表人这一载体来最完满地体现并完成复归的使命呢？

根据他的主张，只有称作“人极”或“完人”的至圣穆罕默德，才能真正体现并完成这一使命。实际上，“人极”是他心目中“归根复命”的真正载体。前述“真”、“光”、“性”、“四统”等论中，关于穆罕默德在伊斯兰教中的地位和作用的论述，已表明了此点。这里，从他对人极世界、精神世界和物质世界三者的关系的论述，更加清楚地突出了穆罕默德的作用。他说：

> 世界之外有世界焉，真理之世界也；世界之内有世界焉，人极之世界也。无天地之世界，则人极之世界无资；无人极之世界，则真理之世界无位。无真理之世界，则人极之世界与天地之世界，又无从得而自显。（《天方性理》，卷五，三一）

这是说，精神世界（即他的真理世界）是天地世界和人极世界之本原；天地世界为人极世界提供滋养和活动场所；而人极世界则是精神世界得以体现“真”的自我的全美大能的显化之处。这里，人极世界泛泛而言指的是人的世界；严格说来，指的则是以至圣为代表的“人极”。他在前述的“三书”中以很大的篇幅

---

① 刘智：《天方性理》，卷三，气性。
② 刘智：《天方典礼》，卷四，谛言篇。

对穆罕默德在“复归”中的决定性作用已予说明，这也是中世纪以来穆斯林学者所共同论证之点。根据刘智的主张，穆罕默德作为“归根复命”的真正载体的原因在于：

首先，穆罕默德在肉身存在之前，在先天他以命（或性、或穆罕默德之光、或真光之余光等）的形式，存在于万有性理之前。就是说，他作为“真”的首显之命而存在，因而至圣之性“其实即真宰之智能德性也”；一切有灵之物（人神鸟兽）和有为之物（天地万物）于先天之性理都根源于此；“求其名，则主与圣有分，究其实，则圣与主无间”，[①] 他的知能“与真宰知能浑同一体，无欠无余也”。[②] 这说明他在“真”的自我显现和外化中具有显赫的地位。

其次，穆罕默德除了以前世先在之命，开拓万化以启诸命开端外，还在天地万物既尽后，包罗万有以归于“真”。“数穷理极，万有归根，仍必尽返而入于至圣之性。乃得以因至圣之性而归于真宰之本然。此至圣之性所以为万性之始终也欤”。[③] 可见，他在后天归根复命中所起的决定性作用。

第三，穆罕默德的作用不仅是自身归根复命，而更重要的是率领众人一同归根复命。他“受命立教”的使命也正在此。他“不以一己之归根复命为归结，而必总古今之人神万物，皆以致之归结之地。散而为万，合而为一。此真宰之事也，而皆自至圣一人操之。则其归结也一真宰之自为归结矣”。[④]

“真”通过穆罕默德之“命”而衍化为宇宙万有，然后再由他的肉身主持宇宙万有“复归”于“真”。这说明作为“人极”的穆罕默德在“真”创世造人以及宇宙万有“复归”于“真”的

① 刘智：《天方至圣实录》，卷首，至圣实录本末行略。
② 刘智：《天方性理》，卷二，知能。
③ 同上，卷二，性品。
④ 刘智：《天方至圣实录》，卷首，至圣实录本末行略。

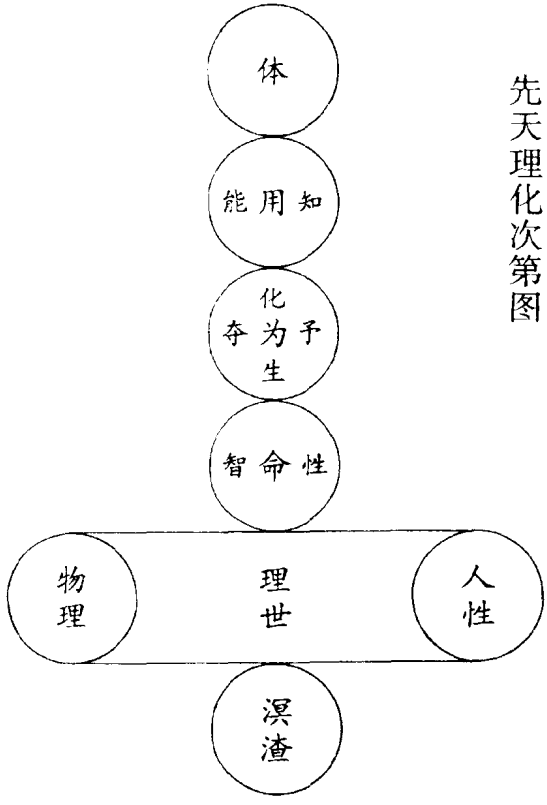
整个过程中，完全起着“真宰”的代理作用。

当我们研究刘智的“复归”思想时，实际上是对他的整个理论体系，进行综合地讨论。这就很自然地会涉及前已分别讨论过的有关真与幻的问题。既然他认为一切皆虚、皆幻，惟有“真”为真、为实，那么“复归”又从何谈起呢？为了弥补这一理论上的缺陷，刘智不得不从理论上做出这样的设计，即“真”的自我显化为非我，这一非我之显化物，系由非存在演变为暂时的存在；“复归”之后，它仍转化为非存在，即返回到“真”的自我。就是说，从“真”的立场看，由“真”的自我所显化的宇宙万有，不过是“真”为体现他的自我的实在、真有、全美、大能……而被造化出来的；它被造化出来之前，是非存在的。它被造化出来以后，在时间上它的存在只能是短暂的、临时的、也是易逝的，在空间上只能是有限的，而且最终要复归于“真”的自我。因此，宇宙万有的存在就有着两重性。一方面，它系由“真”显化而出，它的存在体现着“真”的存在，因而它的存在是真的、现实的。另一方面，它与“真”的自我的真相比，从本质上说，毕竟是虚幻的。

可以说，刘智从现实生活出发，不能不承认他自身生活的物质世界存在的真实性。因为从人的立场看，宇宙万有乃人们赖以生存、活动的物质基础，是人们可闻、可见、能够亲身体验其存在的，因而是真正的、现实的，并非虚构的、幻在的。这样，刘智所要表述的思想实际上是说，真中有幻，即“真”中有宇宙万有；同时，幻中有真，即宇宙万有系“真”之显化，因而其中有真。这就是他主张人应从事宗教功修，摆脱其幻得以归真的“复归”思想之全部含义。如果把这一思想简单地概括起来，亦即真—幻—真。这也就是一“降”一“升”的过程。在刘智那里，人以“人极”为代表；“人极”的行为，体现出人的一切优异品性，他能引导其他人“返本还原”。“升”体现了“复归”的内含。它

使宇宙万有随着“人极”一同“归根复命”。

尽管刘智表述了宇宙万有弃形归真具有它们的必然性，然而，他还必须说明除了人极以外的其他人（包括圣贤智愚等）是如何归真复命的。这就涉及到他关于“复归”途径或方法的论述。这将在有关他的宗教、伦理观中进行专门的讨论。



先天理化次第图

第十章　宗教、伦理观

研究刘智的思想体系，很自然地要涉及到他的宗教伦理思想。人们从他的著作中，可以清楚地看到，作为一名穆斯林，他坚持伊斯兰教的基本信仰，认真履行宗教功课，遵守教法禁戒和伦理规范，这是无可怀疑的。他把人与真宰以及与真宰所显化的自然界之间的关系视为天道，把人与人之间的关系以及人的日常习俗和生活准则视为人道，是为阐明他的宗教、伦理思想，也是极其正当的。他的宗教观讨论的正是天道问题，他的社会伦理观讨论的则是人道问题；他的整个思想体系实际上是环绕着天道与人道的关系而展开的。由于他是从理学的视角来理解并阐述他的宗教、伦理主张的，人们对他的研究兴趣，不在于泛泛地了解他的一般宗教说教、伦理规范和生活习俗，而是侧重于它们的思想含义。那么，他的宗教、伦理主张的基本内容和基本观点究竟是什么呢？它有些什么特点呢？

在他的“四统”论中，已经述及了始自阿丹额传灵光的道统到尔撒而中止；约600年后，穆罕默德“受命行教”，这不仅使“道统不绝”，反而使“道愈昭明”。[①]它还涉及由穆罕默德创立的宗教的特征，即“圣人之道，包贯无极；圣人之教，正大至中；圣教之人，不二不惑。”[②] 同时，它还讨论了天道的法程问题。

① 刘智：《天方典礼》，卷一，原教篇。
② 同上，卷一，原教篇。

由于上述这些问题是从道和道统的角度来考察的，它的侧重点也就很自然地不在宗教观方面。同样的，前述的“复归”必然涉及到复归的途径或方法问题，而这正是他的宗教观的基本内容之一。在上述诸论中，为了避免不必要的重复，没有展开讨论。这里，将就刘智在“三书”和他的有关著作中是如何表述“复归”的道路问题、了解穆罕默德究竟如何率领常人“归根复命”，亦即“四统”论中所说的常人“敬服五功，以尽天道”，某些精神功修者所实行的正身（礼乘）、清心（道乘）、尽性（真乘）的神秘主义修炼道路问题，以及有关他所阐述的有关人道问题，做一概略讨论。当然，我们关注的侧重点仍是他的思想方面，而对一些具体的方法或细节问题只做一般的涉及而不予以深究。

尽人合天法程

刘智关于人源之于“真”，并将复归于“真”的基本主张，是他的宗教观的理论基础。复归于“真”，或复归于主，亦即尽人合天。这一说法，与神秘主义者所谓的人主合一、天人合一的说法完全相同。根据他的主张，为实现这一复归使命，最为至要的则是复归者的宗教实践问题。对此，他提出应从身、心、性三个方面从事精神修炼。对精神功修者来说，这三个方面，实际上是不可分割的有机组成部分。它是为实现其精神修炼而循序渐进的三个不同阶段、不同层次的功修进程。或者说，它从三个不同侧面来调谐功修者与真宰及其显化的自然界的关系，以完满地履行他的全部宗教职责。他是这样说的，

> 先天之浑同，浑同于虚寂；后天之浑同，浑同于实践。实践与虚寂非两境也。实践之所在，即虚寂之所在也。圣人知众人之不能，而又深望于众人之能之也，乃于不能之中，而指示以实践之路。一曰礼，二曰道，三曰真。礼者，日用肆应之

仪则也，实践之于其身。道者，却物还真之趋向也，实践之于其心。真者，即本然汐合，而为礼与道之实际也，实践之于其性。实践之于其性，即实践之于本然矣。(《天方性理》，卷四，圣功)

其功程奈何，一曰正身，一曰清心，一曰尽性。身正则其身为本然正面之镜，心清则其心为返照理世之光，性尽则其性为天人合一之理。身何以正，有圣教之五事在。……心何以清，清于外境之无所扰，尤清于内德之无所蔽。……性何以尽，尽于其心之能知也，尤尽于其形之能践。(《天方性理》，卷四，修进)

从身、心、性三个不同方面从事精神修炼，同样有一个具体修炼的“法程”，即复归的途径或方法问题。上述的礼、道、真“实践之路”，实际上即人们通常说的“三乘”（或三程）：礼乘（或常道）、道乘（或理乘、中道）、真乘（至道）。[①] 所谓“乘”，它本身指的是一种运载工具。这一在佛教中广为应用的概念，被借鉴用以来说明它“载诸法义，以备求道者”如何利用它来“次第取法”。这个“法”，不仅是指具体的宗教信条、法规……，更为重要的是指为坚持正信并遵循宗教信条、法规而应采取的正确的精神功修方法或途径。在他看来，从身、心、性三个方面从事功修者，分别为修身者、修心者和修性者；而将此三者结合起来功修，则初为修身，次为修心，终为修性。因此，他们的精神修炼的方法、途径也就有所区别。

修身，他称之为“勤德敬业”，所取之法应为礼乘；因为礼乘“总载天道人道，一切事功之条例”。[②]

修心，他称之为“穷理尽性”，所取之法应为道乘；因为道

① 刘智：《天方典礼》，卷一，原教篇。
② 同上。

乘“总载人理物理，尽人合天之法程”。[①]

修性，他称之为“克己完真”，所取之法应为真乘；因为真乘“总载无我无物，天人一致之微言”。[②]

就是说，惟有勤德敬业才得以修身，惟有穷理尽性才得以明心，惟有克己完真才得以见性。“身不修，不可以明心。心不明，不可以见性。性不见，不可以合天”。[③] 他提出，性之所以不得见，完全在于从事精神修炼者个人“己私之蔽也”；而克服“己私之蔽”的惟一手段就是实行三乘。“三乘之法，己私之砺也。”[④]。因为“法备三乘，理原一本”。[⑤] 这三者的区别只是修行阶段上、程度上的，而不是本质上的。他还提出，由于各人在先天所获的品性不同，因而常人的功修完全不同于圣人。“由正身以至于清心，由清心以至于尽性，此常人之修进也。由外而内者也，修之以其渐也。性尽而心自清，心清而身自正，此圣人之修进也。自内而外者也，修之以无待也”。[⑥]

这里，刘智把圣人与常人的精神修炼做了明确的区分。就圣人而言，他们基于先天的“性尽”，也就很自然地“心清”、“身正”；这是“自内而外”的功修。按照他的意思，圣人的这种功修是“无待”的、即不必要的。然而，就常人来说，必须按照由“正身”而“清心”，由“清心”而“尽性”这样三个阶段的功修；此类功修是由外而内、循序渐进地进行精神修炼。在他看来，这是大多数苏非神秘主义者净化灵魂、使自我的精神升华的基本手段；这三个阶段也被认为是个人精神旅行中必经的道路，

---

① 刘智：《天方典礼》，卷一，原教篇。
② 同上。
③ 同上。
④ 同上。
⑤ 同上。
⑥ 刘智：《天方性理》，卷四，修进。

舍此则无法达到功修的目的。刘智在这里所表达的法程，正是正统派苏非（或遵法派苏非）所主张的功修道路。正因为他把这三个阶段看作是一个有机的统一体，在五功问题上，才以理学的方式来表述。他的《五功释义》集中地反映了这一点。即使如此，这并不排斥穆斯林日常生活中的基本宗教功课，甚至把他们的日常宗教生活也视为宗教功修的一个必不可少的组成部分。

根据刘智的思想，既然普通穆斯林和功修者一样，应从身、心、性三个方面由外而内、循序渐进地从事修炼，他们就应分别做到遵循、解悟、无间。他说：

> 以身体而体夫真一者，其功在于遵循。遵循者，知其所当然，而不能知其所以然。此一品者，知其名矣，未知其实；以心体而体夫真一者，其功在于解悟。解悟者，见其所以然，而不能得其所以然。此一品者，见其分矣，未见其合。以性体而体夫真一者，其功在于无间。无间者，本其所以然，而浑乎其所以然。至矣。此三品者，古今修真者之总义也。（《天方性理》，卷五，体一）

就是说，功修者在身体方面应是精神修炼的种种要求的遵循者，在心体方面应是解悟者，在性体方面应是无间者。所谓无间亦即人主合一的境界。这是功修者所拟达到的基本目的。如果功修达不到合一的目的，其功修无疑是失败的、也是令功修者十分沮丧的。事实上，刘智并不讳言有的人即使是功修了，也无法达到合一的目的。这就是他上面所说的，“圣人知众人之不能，而又深望于众人之能之也，乃于不能之中，而指示以实践之路”。因为要真正做到无间并不是一件容易的事。

刘智的思想中，“复归”实际上指的是“全体归真”。凡是“未有所修”、“修而未化”、“无路”、“有己”、“有知”等等，都不是真正的“归”，只有在“视听云为”等各个方面完全忘却其功修，达到无所视、无所听、无所云、无所为，以至于无我无

他、与主合一、“无间”之境界，才是真正的“归”。加米说：“私愈克，则道愈明，臆愈除，则道愈健。谨则纷杂之虑避去，真有之光昭至矣。”他进一步解释“克”的含义，“克者，真有胜，显于心，而不觉外物也。克克者，亦不觉其不觉也，克乃韫于克中者也。克之人若自觉其克，仍未克也。盖云克与克者，犹属人事，觉于人事，非克也”。[①] 这就是刘智主张的“无间”境界，亦即达到加米所说的“克克”、“无觉”的地步。只有做到了忘我、无我（即“法那”），只有“以无所修为修，以无所进为进，仍复以无所得为得，而乃可以无所归为归”，这才是刘智的“全体归真之义”。[②] 但不管怎么说，主张精神功修的基本思想仍在于令人向善，这是刘智所坚持的。

可以说，在三乘的关系中，普通穆斯林履行的五功，在功修者看来则是精神修炼的基础和前提，所以把它视为三乘中的第一乘，称之为礼乘。离开五功则无所谓道乘和真乘。就功修者而言，仅仅有礼乘的修持还远远不够，他还必须在坚持礼乘的基础上继续精神的修炼而至于道乘；有了道乘的修持也还不够，他还要在此基础上进而达到功修的目的，即真乘。这三者的合称就是尽人合天之法程。刘智把坚持日常宗教功课与坚持宗教功修调和起来，使之在中国并行不悖，这完全反映了大神秘主义者安萨里以后伊斯兰教在各地发展的趋势，也适应了它在中国穆斯林中的实际需要。因为适应大众的日常宗教功课并不排斥适应少数人需要的宗教功修；反之亦然，适应少数功修者的宗教功修并不影响大多数人去从事日常的宗教功课。这样做的好处是，它不把宗教功课和宗教功修绝对地对立起来，而使之调和统一，可以依据各人的实际情况出发来安排个人的宗教生活。

---

① 加米：《真境昭微》，克己、克克、归一。

② 刘智：《天方性理》，卷四，归真。

在前引的刘智著作中，曾经涉及“超乘”问题。何谓“超乘”？刘智本人并没有给予明确的回答。可是，他一方面承认在“三乘之上，更有超乘一法，则天人化矣，名迹泯矣，非语言文字可传，待其人之自会而已。”① 另一方面又提出“别寻超进者，则是异端迷途，非正道也。”② 实际上，在伊斯兰世界的苏非主义中，关于功修的道路和法程的主张多种多样，难以一概而论。由于刘智在这里没有具体解释究竟什么是“超乘”，这里不便对他的主张做无益的猜测。

从尽人合天法程的讨论中，可以明显地看出，刘智对于天道的理解并不限于五功方面的实践；尽管有关道乘方面的修持他是分别表述的，但其思想主旨极其明确，即只有注重精神修炼才是重要的。他没有像精神导师那样，对如何进行精神功修、对其功修的方法、道路、仪式、进程以至于所应诵读的经文提出具体的内容，而更着重于理论的表述。至于刘智本人是否从事精神功修、是否达到道乘或真乘的精神修持，限于所掌握的资料，难以给予明确的回答。从目前掌握的资料看，刘智本人并非精神导师则是大致可以肯定的。然而，他对功修奥义的阐述本身对宗教实践仍具有相当的意义。

天道五功

伊斯兰教中，人们通常把念、礼、斋、课、朝五者统称为五功。关于常人对五功的理解和实践，这里勿须赘言。

从尽人合天法程的讨论中，可以明显地看出，刘智对于天道的理解并不限于五功方面的实践；尽管他对有关道乘方面的修持

① 刘智：《天方典礼》，卷一，原教篇。
② 刘智：《天方至圣实录》，卷二。

是分别表述的，但其思想主旨极其明确，即只有注重精神修炼才是重要的。既然他把天道理解为人与真宰以及与真宰所显化的自然界之间的关系，而履行五功亦即人实现其天道的一项基本任务。即所谓的“敬服五功，以尽天道”。在他那里，实际上是把“敬服五功”视为实现天道的全部内容的基础或重要组成部分。他说：

五功者，念真，礼真，斋戒，捐课，朝觐天阙也。……五功修完，而天道尽矣。（《天方典礼》，卷一，原教篇）

五功者，修道之方，尽人合天之法程也。（《天方典礼》，卷五，五功篇，总纲）

主命五功，示人修道以方，将以开蔽通塞指其来路而导之归焉。①

从刘智关于修完五功，视为修道之方，尽人合天，责尽天道，以开蔽通塞指其来路而导之归的法程中，人们不难发现，他把日常的宗教功课当作是精神修炼和灵魂净化的一种手段或方法，完全不同于一般穆斯林对五功的理解。

如果人们进一步探讨他对五功的阐释，可以更深刻地了解他的思想真谛。例如他认为念“为修道之首务”，目的在于“知所归也”；② 他引用圣人关于礼“乃涤罪之泉，行教之柱，近主之阶”的说法，认为礼“为吾民日用功夫之本”，在于“践所归之路也”；③ 他提出斋可强心、明心、化私欲、见真性，“为去邪进妄，防真卫善之良法”，在于“以绝物也”；④ 他认为，课“乃裒（音 pou，意取出）多益寡之义，豁达和众之心也。……此大公

① 刘智：《五功释义》，本义。
② 刘智：《天方典礼》，卷五，五功篇，总纲、念真。
③ 同上，卷五，五功篇，总纲；卷六，礼拜。
④ 同上，卷五，五功篇，总纲；卷七，斋戒。

无我之象也，此天人合一之机也。”在于“以亡己也”；[①] 他提出朝乃“返其所自始也”。同时，他赋予朝以较为宽泛的含义：“父母生身之本，夙夜省视，居家之朝也。贤学，明教之本，晨夕亲近，在境之朝也。心，百务之本，动定检阅，当体之朝也。主宰，万化之本，语默思念，至切之朝也。凡人不得朝于天方，遵此数事，亦可以当朝之功矣。既得朝于天方，遵此数事，可谓日日朝，时时朝，终身无间者矣。”[②] 其目的仍在于“复命而归真也”。刘智关于五功的解释，是同他对五功在宗教生活中只起着基石作用的理解分不开的。也就是说，刘智在解释五功时，把它与“复归”联系起来，即把五功视为精神修炼的三个法程之一的礼乘，看作是功修者从事三乘修炼的基础和前提。遵循五功只是穆斯林的整个宗教生活的一部分。也正是在讨论道、教、法三者的关系中，它是对达到道的三种法程之一的礼乘的解释。因为把履行日常的宗教功课当作是精神修炼本身，或是功修的初级阶段，普通穆斯林并不是这样认为的。这表明，刘智所主张的精神修持，实际上是属于苏非主义功修中的遵法派的修持，并不是那种不遵循教法的、完全脱离宗教基本功课的纯精神修持。

那么，他是如何从理学视角来理解和阐释宗教功课问题，赋予“五功”以深邃含义的呢？可以说，他是从三个方面来阐明五功奥义的。

首先，他认为坚持天道五功是精神功修所必须的。为此，他从确立五功的缘由方面，阐明坚持五功的奥义。他说：

> 五功者，念真，礼真，斋戒，捐课，朝觐天阙也。时念真宰，静存动察，心不妄驰也。日礼五时，谨之又谨，涤之又涤也。岁斋一月，以制嗜欲之私。岁捐课财，以普利物之仁。

① 刘智：《天方典礼》，卷五，五功篇，总纲；卷七，课赋。

② 同上，卷五，五功篇，总纲；卷八，朝觐。

终身一觐天阙，以实志诚向往之念。（《天方典礼》，卷一，原教篇）

五功者，……一曰念真功，二曰礼真功，三曰斋戒功，四曰捐课功，五曰朝觐功。五者皆主命，而圣人作则，以示众人者也。（《天方典礼》，卷五，五功篇，总纲）

这是说，“主命五功，示人修道以方”。对功修者来说，坚持履行五功的必要性，恰恰在于使人心静、明德、不二、谨慎、涤私、制欲、绝物、忘己、育仁、志诚、向善、念主……。根据刘智的说法，其缘由有七：

其一，从“真”之显化为人以及人之返归于“真”的大化循环方面来说，有其必要性。他说：

形气章（彰）矣，天道隐矣，气禀日生，真理晦矣。明者蔽，纯者杂，而通者塞矣。人于天命根源，罔知所自而返焉。圣教五功，念、礼、斋、课、朝，示人修道，而返乎其本初也。念在知所归，礼在践所归之路，斋以绝物，课以忘己，朝以复命而归真，修此而天道尽矣。[①]

就是说，只有知所归、践所归，从而专念真宰，才能归真复命，以尽天道。

其二，从人所禀赋之气来看，因圣凡有别，凡人“以物物道”，则“道有所蔽”。其必要性在于克服人的己私。他提出，人的外官感觉和喜怒哀乐等心理活动，都有己私时时、处处作祟。五功是指引人“开蔽通塞指其来路而导之归”的“五法”。人的五官“有声色臭（同嗅）味触五者之染”，因而人身有此“五者之累，亦必以五法对治之，则累可渐释，则心明性见，而道明矣。此五法之所以为修道之切要也”。[②]

① 刘智：《五功释义》，原始。

② 同上，本义。

其三，从人的爱恶之心而言也会出现己私，这同样有坚持五功的必要性。他区分了人的公德、私德、明德三种德行，“夫无爱无恶无美，无恶浑然天理者，公德也。爱其所爱而弗审所当爱，恶其所恶而弗审所当恶，私德也。爱而知其恶，恶而知其美者，明德也”。各人的五官的五觉虽不同，但这五官在“爱美恶恶”方面则有共性。因此，他提出“五功之为治于人也者，克去己私，复还明德，以归于大公而已”。①

其四，从人的外在五官的功用而言，各有其德性。就人的这种种德性来说，无所谓善与不善的问题，只有人在应用其德性方面有善用与不善用的问题。因此，他认为履行五功的必要性在于，“德无不善，而或用之不善，则德性丧矣。五功者，拯其既丧之德，而亦保其德不至丧也”。②

其五，从人的心、性、知、机、微等五种内德考虑，有其必要性。他说：

> 五者本至善，而受于造物者也。第私欲漓乎性，是非挠乎心，气质蔽乎知，谋虑乱乎几（同机），喜怒得丧动乎微，本善者遂流乎不善矣。五功之理，所以湔（音 jian，意洗、除去）其私，正其气，平其是非，定其谋虑，而约束乎喜怒得丧之际者也。③

其六，就性、心、知而言，又各分为五德。即性分仁、义、礼、智、信，心分喜、怒、爱、恶、欲，知分忆、记、悟、筹、运。无论是个人的习性，还是用之于世，使世道得以公正，他提出“务适于中，有一偏焉，其道几失。五功者，所以救其偏，而归于中也”。④ 可见履行五功有其必要性。

---

① 刘智：《五功释义》，爱恶。
② 同上，外官。
③ 同上，内德。
④ 同上，心性。

其七，从“人禀四行而生，五行而成”来说，需要后天的滋养，人才得以有高明、谦逊、稳重、直朴、静顺五种德性。他说：“夫德者，必惟气之得养，乃各用乎其中正也。苟失其养，则中者反而为倚，正者变而为偏矣。是故高明，则变而为强暴，而好欲滋焉。谦逊，则变而为阿从，而淫荡滋焉。稳重，则变而为固窒，而胶泥滋焉。直朴，则变而为顽冥，而愚鲁滋焉。静顺，则变而为迟钝，而怠惰滋焉。五性一变，私欲之所从生也，万恶之所从出也，是皆由于气之失养，而各反乎其中也。五功者，所以养气之法，而致五性于至中者也”。[①] 这同样表明坚持五功的必要性。

这是说，他把穆斯林宗教生活的每一仪式、一拜、一念……，都与真宰联系起来，都构成履行天道的必要步骤。

第二，他进而从仪式、方法、意义、道理、实证等五个方面，分别阐明念、礼、斋、课、朝五功的奥义。显然，这五个方面完全不同于普通穆斯林对五功的一般理解和宗教实践。

其一，关于仪式问题，他认为，五功之仪可以表现为外在的动作，也可以是内在的一种心理的、精神的境界。他提出，念之仪在于“心乎主也”。因此要“时省于怀，常注于口，永佩乎身，存诚执敬，歌功颂德。凡属言行标理中节，惟恐一动离乎道，心念不忘，口念不辍（音 chuo，意中止）。”拜为“主命”，拜之仪在于“身乎主”，所谓“拜仪”，指的是拜中的立、躬、叩、跪四仪；为完成拜礼则应“合数仪而成一拜，全数拜而成一礼”。在一日五次礼拜中，每次礼拜均有固定拜数。斋之仪在于“性乎主”，除白天不饮不食、不近女色……，或处于家，或守于寺外，“惟省躬涤过，独契真宰”，才合斋仪。课之仪指以财货用于主道。因主对财货“无所用”，“而以与贫，由之乎用于主”。基于

① 刘智：《五功释义》，正变。

“凡物有课”、有钱者应“利济贫乏”，学优者应“导化愚顽”，言美者应“释讼解争”，力强者应“扶危助弱”，以其所能济所不能，皆为课。由于“天方”（阿拉伯）被视为“生人之始地”，故朝之仪在于表明“身心财货，均至乎主，而以返其初也”。①

其二，关于方法问题，他认为，五功之法是否对头极其重要。念之法如“心之鉴”。以此察、辨天理人欲。他提出“面于天理，则人欲不入。面于人欲，则天理不存。是非之判、善恶之端，皆造化于此。……一念正终身之福，一念不正终身之祸。敬肆关头，如防激湍，如羁劣马，念兹在兹，时加省察。”拜之法在于恭敬、虔诚。因为“拜主如见主，虽尔不见主，实见之”。这就要求拜者“时至身必至，时至而身不至，是私身而慢主也。身至心必至，身至而心不至，是虚文而无实也”。他进而提出，慢主为逆，无实为谬。无论是慢主，还是无实，其拜均非恭敬、虔诚。斋之法为“制欲检行，以谨身心于无妄”，如“徒谨嗜欲，而不去邪妄，非斋也。知谨邪妄，而不辍食色，非法也”。故此，它要求“目不妄视，耳不妄听，口不妄言，心不妄想，手不妄取，与足不妄步趋，尘欲之事远绝，道义之事精虔”。课之法应“为道而捐，乐而出之，不怀恩心，不眩善名”，如“挟私而与，其犹挟私而匿”，则毁其课之全功；同样的，“不稽而与，与之过也。朦溷（音 hun，意混乱）而受，受之过也”。朝被认为是“五功之总归”、“天人之大会”。其法则应“内外精严，极尽乎诚敬”，“毋谓观瞻，毋谓远离，毋谓身至，而即为功”。②

其三，关于意义问题，他认为，五功之义在于超越物我，明此即达到原始返终、还归本然。念之义在于以示“不忘”，所不忘的是“人之本原也”。因此，他提出要明了“身之所生，性之

---

① 刘智：《五功释义》，念仪、拜仪、斋仪、课仪、朝仪。

② 同上，念法、拜法、斋法、课法、朝法。

所自，造物之本然也。本然至善，念之则无恶，本然至清，念之则无染，本然至真，念之则无妄。夫念至于无恶、无染、无妄，即还本原之境矣。”拜为“近主之阶”、“归原之径”。拜“超乎情障，而复乎原有”，“原有复，则新有无存”，亦即达到“本然”之境。所以，拜之仪具有某种象征含义，“站，顶天立地，人之象也。躬，负天向地，鸟兽之象也。叩，身首伏地，草木之象也。跪，端坐静居，山矿与地之象也。升上降下，水与火之象，运行往来，气之象也。由动而止于静，复初之象也。举诸想而意示之。依层次而度越之。斯归原近主之实义也。”以此向拜者示范如何返本还原。斋之义在于遏嗜欲、赢气血，以使“非为妄作，无所从起”。德性养心而润身，饮食养身而累心。而“斋止食饮以抑气质，以强其心也。心强则明，明则私欲化，而真性见矣”，真性见则合于真。课之义在于“体主爱人”。人的“私己之心太甚，故仁爱公义之心不起”，举课则能“忘己忘物”，舍己有，不私其物，进而全念、拜、斋、课四义。朝之义在于说明“绝域登途，去所贪恋，以近其本原”。它强调通过“有形之朝，以起无形之朝”，“外之所朝者，似乎趋跄（音 qiang，意行走合乎礼节）之迹犹存，而内之所朝者，浑乎真宰之体为一矣”，惟有“弃尔己私，来于天理。此朝觐之实义也”。①

其四，关于道理问题，他认为，五功之理完全是因为真宰独一。因此，念之理在于表明“人主无间”。他提出，“人以人为物，而不知无物之非主。人以物为幻，而不知无幻之非真。念人、念物，则祇见人物，而不见主。惟一念专属于主，则物我无存，本然独湛矣。”拜之理在于通过拜而摈弃形色之恋（如生死之念、嗜欲之好），以达到真宰之境。他说：“拜也者，形为灵超之妙用也。即碍还通之佳境也。果能至于此境矣，则生死不以为

① 刘智：《五功释义》，念义、拜义、斋义、课义、朝义。

生死，而知有不生不死者在。嗜欲不以为嗜欲，而明有无嗜无欲者在。夫是以免于生死，亦为超脱生死者。夫是以不离于嗜欲，而为弃绝嗜欲者，象者化矣，碍者通焉。”斋之理在于说明人生为道，食色为生。尽管食色是人生不得已的事。就求道者、功修者而言，勿为食色所累。正因为“食色后天之需，日遂于食色，则日沉沦于后天。而于先天，日渐蔽塞而不通矣”，而斋正可以“抑其后天之情，示以先天之性，而后忆乎先天之景况，则几复乎先天矣。先天复，而于真主本然何间焉”。课之理在于说明人所固有的是人的德性。人的身形、外物皆为培养人的德性的工具。因此，人不应受其身形、外物等工具之累而伤其德性。捐课的目的乃以“其示人去外有之私而用其本有之德性耳”。朝之理是说，朝就是归，即指其归境。他指出，归为自然之事，如遏之不使归，或归而未至于其境，都不能说是归。由于人有品性等第之分，圣人导人以归，贤者效之而归，智者从之归，愚者则不欲归。同样的，归应无任何勉强之意。可是，有人“不勉而归”，有人“勉之而归”，有人则“勉之而不归”。①

其五，关于实证问题，他认为，时时、处处皆顺于道、合于道，此即五功之证。就是说，念之证在于“以主念主”。“念主以人，有工夫，有时标。念主以主，则无时无地，则非念主矣。则无动无思，而非念主矣。苟有一念一动之不合于道，则是为有时标，而以人念主者也。动止非我，浑乎其间，忆虑消忘，肆应周偏，斯为以主念主者也。故曰：惟念无方。居不昧，念也。起不忘，念也。接物以正，待人以忠，念也。”拜之证体现为顺；顺主，亦即拜主。就顺而言，它分表顺和里顺。“顺其命令之当然，顺之表也。顺其本然之德性，顺之里也。表里皆顺，则表里皆拜者也。无时不顺，则时时皆拜者也”，可是，如果“顺焉而不拜，

① 刘智：《五功释义》，念理、拜理、斋理、课理、朝理。

则顺无效。拜焉而不顺，则拜无功。拜于其时，顺于无间，斯之为真拜首（者）也”。斋之证体现为“绝其外物化其己私，而不纳一物于心”，在他看来，仅能止食色而不能忘食色、仅能戒非为而不能绝非念、仅能守斋而不见其效者，均非真正的斋。应“己私克尽，物我全忘”，才是“斋之制也”。课之证是体现“去其私执之心”。若私物之心尚存，执己之心未化，就谈不上纳课。应做到“压求而不愠（音 yun，意怒），多索而益欢”。真正的善课者，则“身世全舍，福报无取”。朝之证在于表明，朝乃“百功之总会”。他以“理”境比之为朝堂，在他看来，并不是要人人都去朝觐麦加。“期月而朝”，只是“形迹之朝”；更为重要的是无形之朝。“朝堂有远近，理无远近，朝堂有方位，理无方位”，身心“有一念一动之违于理，即违背真”，“为朝之义，无有矣。是故观人之朝者，观乎其日用工夫而已矣。观于其举止动定而已矣”。为此，它要求“时时朝，则无念而不以主为思维。处处朝，则无动而不以主所命我者为遵守。念、礼、斋、课皆以一朝而包定。身、心、性、命皆以一朝而修完。忠、孝、节、义皆以一朝而周全。天道人道，皆尽于一朝之功。故曰，朝者，百功之总会也”。①

第三，他环绕着履行天道五功问题，对功修者提出种种修身养性、克私制欲、忘己忘物、心诚志坚的要求。为此，他做出种种神秘主义的解释。

其一，五功具有神秘含义。例如，他提出念为心之功；心动无止息，念亦应无止息。这是因为“隐动机微之际，理欲善恶之根，顷有忽焉，终身之祸，惟以时念防之”。② 又如，他称开斋节和宰牲节举行的会礼之聚为“会统聚，聚统众，众统人，人统

① 刘智：《五功释义》，念证、拜证、斋证、课证、朝证。
② 同上，五限。

身，身统性，性统心，是为理会”，而日常的聚礼为“象会”或人的形体之会；他认为“理会”大于“象会”，其中开斋节之会为“毕天道之会”，宰牲节之会则为“毕人道之会”。[①] 再如前述的他对叩首、鞠躬等拜仪以其身段姿势做出神秘主义的解释，他说：“叩首，草木根地之象也。鞠躬，鸟兽负地之象也。跪坐，山陵盘踞之象也。站立，顶天立地之象也。周旋升降，阴阳消息，日月运行之象也。是故拜也者，冒天地之全分者也。”[②] 关于朝，他分为有形之朝和无形之朝，外之所朝和内之所朝，如此等等。[③]

其二，五功具有神秘功效。根据刘智的说法，

五功者，八德之门，涉天之阶，通微之径，万物之精，私欲之镭（音 lu，意为锉、磨，此处有修省之义），气质之砺（音 li，意磨、磨石），涤过之泉，济海之航。修身养性，未有不由此而成功者。

五功者，旱时雨，渴时泉，暗夜灯，茫津渡，炎午云，疗疾丹。古人遇艰难未有不于此而得安者。

念格神，拜杀魔，斋息火，课消厄，朝绝牵系。

五功有周旋不息之道焉，互相为始，互相为终，互相为体，互相为用，互相表里，互相辅成，其由循还（环），莫可端穷。

五功遍乎全体而无缺也。有行乎心者，有行于身者，有行于手足者，有行于首者，有行于耳目口鼻者。盖凡有一体即有一体之过，功以涤其过也。[④]

这是说，履行五功至少有以上种种神秘功效。

---

① 刘智：《五功释义》，聚会，众义。
② 同上，仪象。
③ 同上，朝义。
④ 同上，德门，旱雨，五益，五息，全体。

其三，五功可达神秘的浑化境界。他说：

念主静，以待天下之动，则无动而不收纳于中矣。礼主动，以历天下之静，则无静而不遍阅于中矣。斋无欲，则凡可欲不能乱吾衷，而爱恶公焉。课无私，则凡所私不能为吾累，而得失等焉。朝复本然，则理穷性尽，至于命矣。天人吻洽，而塞者通焉。夫而后听，非以耳，无所弗听矣。视非以目，无所弗视矣。言不以口，动不以身，无思弗顺，无感弗通矣。夫而后不思而得，无为而成。知周有物，神应无方，天地之几（机）在我矣。夫而后以天用人，以人用天，天人尽妙，体用浑全，天道之本然于兹可见矣。①

根据刘智的说法，并非人人可达此浑化境界的。实际上，只有称作“至人”的人才能起这种神秘作用。这里，“至人”，亦即完人或人极。这类人本身与五功是“无间”的，并不是说他们不履行五功，而是说，他们的念则“无心”；善念者，“念至无心”。拜则“不躬不叩”；善拜者，“礼至无身”。斋则“不止食色”；善斋者，“斋至食色非欲”。课则“不捐钱谷”；善课者，“课至聚敛非私”。朝则“不趋跄拱向”；善朝者，“朝至无趋跄向背”。“是故念不以心者，通身皆念之矣。礼不以身者，动定皆礼之矣。斋不以食色者，无欲非斋矣。课不以财货者，无私非课矣。朝不以趋跄向背者，无往非朝矣”。能达到“此内功高品者，系刻刻浑化于五功之衷者也”。②

刘智关于五功的种种神秘主义解释，完全是基于他把五功视为“修身之道”、“古今之定理”、“成乎性命之德”、“陟天之阶”。“其为理也，包乾括坤无所遗。其为教也，概圣超凡无可免，自少及老，统男与妇，而不容姑息。其为礼制仪节也，体天地，象

① 刘智：《五功释义》，功效。
② 同上，无间，忘想。

万物，冒神祇，而方肖乎于穆”。[①]

人道五典

如前述，人道讨论的是人与人之间的关系问题。根据刘智的思想，人具有良好的伦理道德，并能完满地遵循人伦规范，是处理好人们之间各种关系的前提，亦即尽其人之所以为人的人道。刘智为穆斯林所规定的人道五典同中国儒家传统伦理道德的有关规范和内容几乎相同。就是说，他把巩固封建秩序的五种伦理关系（五伦）与伊斯兰的人道联系起来，并使之应用于穆斯林的社会伦理生活。但在具体表述时，他的思想中仍反映出他所宗奉的伊斯兰的特色。他说：

> 人伦之礼本乎三，而尽乎五。三者男女也、尊卑也、长幼也。五，则君臣、父子、夫妇、昆弟、朋友也。五不外于三，而三则约乎五之义。三不外乎五，而五则统乎三之名。名义立，而道尽，人伦之要无余蕴矣。（《天方典礼》，卷十，五典篇，总纲）
>
> 五伦之序，天理之自然也。五伦之道，天理自然而流行者也。五伦之理，天理流行而无所不包、无所不贯者也。故其理该万理，事该万事。圣人虑人不能全此五伦，因制为典礼，颁行天下后世，使人各因其性之所本有，以尽其分之所当然。斯不愧人为万物之灵也。（《天方典礼》，卷十，五典篇，总纲）

他所说的五典是什么呢？五典指的是对人伦“制为典礼，颁行天下后世，使人各因其性之所本有，以尽其分之所当然”。具体说来，

> 五典，即君臣，父子，夫妇，昆弟，朋友，五伦之教也。

① 刘智：《五功释义》，普概。

天方又谓五成。盖君臣成其国，父子成其家，夫妇成其室，昆弟成其事，朋友成其德者也。皆有当然不易之礼。（《天方典礼》，卷一，原教篇）

五典者，乃君臣，父子，夫妇，昆弟，朋友之常经，为天理当然之则，一定不移之礼也。（《天方典礼》，卷十，五典篇，总纲）

在五典中，他认为，“有夫妇而后有上下，在家为父子，在国为君臣。有上下而后有比肩，同出为兄弟，别氏为朋友。人伦之要，五者备矣”。[①] 或者说，夫妇为生人之本、人道之首，父子为尊卑之本，君臣为治道之本，兄弟为亲爱之本，朋友为成德之本。如何处理好这五伦呢，他说：“敦崇五典，人道尽矣”，“五典修完，而人道尽矣”。[②] 这里，我们对刘智所主张的人伦五典的内容拟不具体涉及，而就其表述的思想予以概略地讨论。

第一，君臣之道。

刘智认为，“君臣者，治道之所由定也，道同于君，行于臣。君臣之分定，而天下归于至治矣。故圣人以平治天下之责，归有位也”。[③] 就是说，天道人道，赖于君臣之治。

在他看来，君尽其为君之道在于仁。“其道十：一曰体主，二曰法圣，三曰敬贤学，四曰亲百姓，五曰广仁惠，六曰正法度，七曰烛奸，八曰从谏，九曰日省己私，十曰时察民患”。在他的思想中，视君王为真主在世间的代理，因而想象君王为仁慈者、豁达者，这有极尽其美化之嫌。他提出，君乃“民之役”，君之治乃“役于天下”，故而君应明治而不应枉法，“人君之治，先己而后人”，“以君人之法君己，恕己之心恕人，则人心自服，

① 刘智：《天方典礼》，卷十，五典篇，总纲。
② 同上，卷一，原教篇。
③ 同上，卷十，五典篇，总纲。

天下自归”。他甚至提出某种“四海一心，兆民一体”的空想，要求君王“毋贪广”而“不穷兵黩武”，“毋虑长”而“不横征暴敛”，“轻势位而重天下”，“废私智而听贤良”，百工、征伐、游猎以时，“开谏门，塞佞路”，“正己以示百官”，“式法以人而人法之”，“君志在民，不在位；宝德，不宝财”，如此等等。①

他提出，臣尽其臣道在于忠。“其道四：正也，高也，定也，宽也。四者，臣之四维也”。就是说，臣忠于君而无欺隐。为此，臣应正其身，则“听断必公，而无枉屈”；高其志，则“包苴（音 ju，意种麻）不入，而无私情”；定其心，则“法律有准，不因细言而轻赏罚”；宽其量，则“仁恕平允，不因小过而试桁杨（音 hang yang，古时加在囚犯脚或颈上的刑具）”。这样，臣既使“君不亵视”，又“不希宠于君”。他对臣提出的要求是，“贤臣事君，无时无事，不以心致之于君”，“上体君心，下恤民隐”，“察社稷之安危以安其内，审敌人之动静以防其外”，“无己”，如此等等。②

他关于君以尽仁、臣以尽忠的君臣之道，显然是理想主义的。因为它要求封建社会出现圣君贤臣，这是难以做到的。

第二，父子之道。

他认为，“天地代主育物，父母代主育人。”所谓“父子者，尊卑之所由生也。父子定，则乡而长幼，国而君臣，由是而皆定矣。故圣人教人明尊卑，自父子始。”③

根据刘智的说法，父尽其为父之道“以慈”，其道有十，即“谨胎教；命美名；开乳；报牲；防患害；洁衣食；严教训；择师董学；量才授业；及其长也，男婚女嫁，而为亲之道尽矣”。

① 刘智：《天方典礼》，卷十二，五典篇，君道。
② 同上，卷十二，五典篇，臣道。
③ 同上，卷十，五典篇，总纲。

他提出为父之慈表现在对子女教育方法、态度和教育内容等方面。他说，教子之方有三：即胎教、礼教和学教。为使子女学习，应“丰其衣食，倍其用度”，在教育中，“无夸誉，无姑息。富，教以礼；贫，教以节”。只要尽心赐之以教，子不善则是子之过；如因不教而不善，则为父之过。①

子尽其为子之道“以孝”，其道也有十，即“敬事而顺，洁诚而养，奉以亲身，执守良业，勤于学而敏于善，不危其身，不辱其名，奉父母于无过，亲在从其事，亲没守其爱”。在他看来，孝应以“识主、体圣、亲贤”为前提，指的是以无过之身、以爱人之心、以近贤学之礼义侍奉双亲。他提出，守身为事亲之本，不学则不知所以修身、何以事亲。故此，孝就应修身以学；这样，才得以德成名著，进而“光显祖考，启迪后人”。他还提出，在父母之前“不夸勇，不式力，不矜言。毋哕噫变声，毋波立，毋箕距，毋睇视。咳涕，必反面；呕，则起而去之。语，必视其面。父母命，唯而进。安而适，终始其命，以悦亲心”。“亲在，不远游，不从征，不履危，不涉海，不以无事而临大川，不因财利而轻去其家国”。② 如此等等。

他对父道子道表述的中心思想是父慈子孝。而父子之道在刘智看来又是完成其他四伦的前提。正如他所说的：“五伦中，惟父子尤重。人于此一伦不真，则一切皆假；于此一伦不修，则一切皆漏。”③ 这是说，天道人道，完全在于人自身尽力去完成。

第三，夫妇之道。

他认为，“夫妇为人道之纲，修此而后家道正，家道正而乡国正矣。故圣人之教五伦，自男妇始”。④ 根据刘智的思想，在

① 刘智：《天方典礼》，卷十一，五典篇，父道。
② 同上，卷十一，五典篇，子道。
③ 同上，卷十一，五典篇，子道。
④ 同上，卷十，五典篇，总纲。

五伦中，夫妇之道为“人道之首”，因为他们是“生人之本”。

在他看来，夫尽其为夫之道在于爱。“其道五：教之礼法，以娴其仪；食之义粟，以洁其养；量丰欠，以示宽俭；严内外，以正闺阃；无伤毁，以永缱绻（音 qian quan，意牢结而不离散）”。他要求为夫者，“勿嫌贫，勿憎丑。安居，唯和”，“妻不助我以德，仇之；不媚我以色，珍之”，“爱妻以德，不以色”，对妻应“养给得宜，不使危困”，“勿轻去”（意即勿轻易休妻）；而多妻者则应“公同一例，……均平有定”。①

他提出，妇尽其为妇之道在于敬。“其道五：言必遵夫，取与必听令，不私出，不外见，不违夫所欲”。他要求为妇者，“美美德，不美美色”，“不私，不妒”，“居贫困而守礼，遭患难而无怨”，“从夫、守约、事姑”，“谨言”，“谨行”，“夫怒，不得去左右，察己过，婉容修言，以回其喜”，“夫问，不讳答”，“夫召，不推事”，“夫命事，不委于诸婢”，② 如此等等。

夫妇之道的中心思想是敬爱。就敬爱本身而言，如果撇去刘智所赋予的种种封建伦理色彩的内容，互敬互爱是任何时候夫妇间都应遵循的一条基本准则。可惜的是，他关于夫妇应尽其道的说教，完全适应于中国封建社会的需要，与中国封建礼教的要求是完全一致的。

第四，兄弟之道。

他认为，“兄弟者，并蒂之果，同本之支。举世交游，未若兄弟之近切而无嫌也。故圣人教人亲爱，自兄弟始”。③ 按他的说法，兄弟尽其为兄弟之道在于“协义”，即“并力同心于事理之所当然”；由此推及所有人之间的相亲相爱。

---

① 刘智：《天方典礼》，卷十，五典篇，夫道。
② 同上，卷十，五典篇，妇道。
③ 同上，卷十，五典篇，总纲。

他提出，兄尽其为兄之道在于宽容、仁爱、体恤、涵养。无论在贫富、贵贱、智愚、巧拙等方面有所不足或多余，兄均应不憎嫌、不忌妒，“有重事，以身先之，勿贻苦累”，“遇小忿，以幼恕之，勿与较量”。弟尽其为弟之道在于貌言以恭、心言以敬、不违逆以顺、不勉强而安，有事应“勇力为之，勿推诿”，受委屈则“怡然忍受，不愠于心”。因为“兄弟义共，天下与颂；兄弟义畔，天下与战”，[①] 如此等等。

刘智引证阿拉伯律法说，“古人以孝悌相连，其义深矣。盖人能尽孝，未有不尽悌者；不悌即是不孝。故天方立法，凡不悌者，即以不孝论罪”。[②] 这与中国封建社会的伦理道德是同一的。

第五，朋友之道。

他认为，“生我者父母，教我者师长，成我者朋友。朋友一伦，能成四伦之功。故圣人教人定交，以成德也”。[③] 他把朋友之间的关系比之为日月，尤如日丽于昼，月丽于夜，“相代而不相悖”。

他提出，朋友尽其为朋友之道在于忠信。“其道三；始于合志，中于合义，终于成全。成始成终，而朋友之道乃尽”。所谓忠信，不论是“尽己之谓忠，以实之谓信”，还是“相与善导之谓忠，相与成全之谓信”，交友应交忠信之友，其忠信在于：其一、志同则友，不同则否；其二、志同义合为友，志同义不合，不应为友；其三、暂时附会，中途而止者，不能为友；必相资助勉，有始有终，至于德业成全，初志完毕者，“乃为忠信之友。忠信立而朋友之义正，德业成而朋友之道尽”。他进而提出交友的基本原则应“比德不比势”，“毋亵慢，毋滥交”，交能共乐又

① 刘智：《天方典礼》，卷十三，五典篇，兄弟之道。
② 同上，卷十三，五典篇，兄弟之道。
③ 同上，卷十，五典篇，总纲。

能共忧、能共谋又能共成的“义友”，而不交能共乐不能共忧的“戏友”，亦不交能共谋而不能共成的“利友”。①

总之，刘智以五伦为中心的伦理思想，不外乎是要说明“天地生人，德成于伦”。② 人履行人伦之礼以男女、尊卑、长幼三者为本，以君臣、父子、夫妇、昆弟、朋友五者为尽。显然，刘智关于五典的主张，实际上是在宣扬三纲五常这一中国封建社会的基本道德原则和伦理思想。也就是说，在他的思想中，同样有着“君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲”以及仁义礼智信的三纲五常思想；而对妇女还有着“未嫁从父，既嫁从夫，夫死从子”以及“妇德、妇言、妇容、妇功”的三从四德的封建伦理观念。

尽管他提出的“民者，立国之本。德者，致政之本”的思想，有一定价值；他提出的君臣作为上层统治者，是“治道之本”的思想，有一定道理。可是，刘智的人伦典制是以伊斯兰教法为基础编译而成的。他所说的道指的不单单是一般的人道，它还包括天道，即真主之道。正因为他把尽人道赋予伊斯兰的含义，有其明显的伊斯兰特性。他的思想中出现某些不符合中国国情的主张则是不可避免的。例如他认为“君道”在于“体主”、“法圣”。所谓“体主”，指的是“曲承其心，顺焉不违”真主；所谓“法圣”，指的是以穆罕默德所宣布的“国家之礼乐政刑”等法度为“表率”。至于他所说的“君崇正则万民归于正，君好异则万民趋于异”，完全是从信仰主义立场做出这一论断的。在中国的封建社会中，他关于“君者，主之影。忠于君，即所以忠于主也”，“王者，代真主以治世者也。王者体主，若影之随形，动静曲直毫无异焉。”“君为有象之主，主为无象之君”，“念主而忘君，非念主也。念君而忘主，非念君也”，“念主，天道之首

① 刘智：《天方典礼》，卷十三，五典篇，朋友之道。

② 同上，卷十，五典篇，总纲。

功，念君，人臣之首行。两念而两不忘，则天道人道，一以贯之矣”，“君以代主，臣以代君”等等，[①] 显然，上述说法完全不符合中国的国情，有舶来的味道。因为伊斯兰教在中国从来也没有成为居于统治地位的宗教，中国封建社会的帝王，从来也没有信仰过伊斯兰教，期望帝王“体主”、“法圣”，依据真主之道从事治理，这只能是一句空话。就绝大多数臣民而言，他们从来也没有通过“两念而两不忘”，以使天道人道得以统一。这除了宣扬封建的忠君思想外，对中国伊斯兰教本身毫无裨益。

同样的，他关于为臣之道所提出的“教不同，不相为臣”，“君臣异教则不能为治”，显然是不妥的，也是不符合中国国情的。他进而提出，如果“不得已而为之”，则应以“其事有利于民，而无害于道”为原则，如“有害于道，虽有利于民，弗为也”，如“无利于民，虽无害于道，弗为也”。[②] 如以刘智所述为人臣之道的原则，这在任何时候都不利于国家统一和民族团结。因为在历史上、在他所生活的清王朝中，并非没有穆斯林供职于朝政；在今天的人民共和国中，不管有信仰者无信仰者都是国家的主人，参政议政是公民的神圣职责，不应以信仰之异同划线而失此来之不易的当家做主的权利。

刘智所谓的“人道以孝悌为本。孝悌废，复可言人道乎？是故欲尽孝者，先当知所以尽悌也”，“成吾之悌，正所以成吾之孝也”。[③] 他把孝悌看作是人道之本，而尽兄弟之道的悌看成是尽子之道的孝的前提，可见孝悌在他的伦理思想中具有极其重要的地位。刘智还按宗教习俗提出，女子自十岁起，就不应见“除伯叔同胞兄弟母舅”以外的男性成员。这与中国传统文化中的糟粕

① 刘智：《天方典礼》，卷十二，五典篇，君道、臣道。
② 同上，卷十二，五典篇，臣道。
③ 同上，卷十三，五典篇，兄弟之道。

即关于男女授受不亲的封建礼教同出一辙。有其明显的时代局限性。

尽人道以合天道

如前述，刘智的人道讨论的是人与人之间的伦理规范问题。具体说来，指的是以三纲五常为基础的巩固封建秩序的五种伦理关系（五伦之道）。如果说，在“复归”的过程中，敬服五功是尽天道的基础；那么，完满地履行五伦之道，则是尽人道的基础，它也是尽天道的前提。因为在他看来，五伦为万物、万行之本。他说：

> 天地生人，德成于伦。五伦之礼尽，而生人之能事毕矣，天地之生义完矣。故曰，五者，万物之本也。一曰：万物，即万行也。万行莫先五伦。五伦立，而万行成。是万行以五伦为本也。（《天方典礼》，卷十，五典篇，总纲）

根据刘智的说法，夫妇为生人之本、人道之首，父子为尊卑之本，君臣为治道之本，兄弟为亲爱之本，朋友为成德之本，只有处理好这五伦关系，才能使人道得以与天道统一。此即他所说的“敦崇五典，人道尽矣”。“五典修完，而人道尽矣”。[①] 刘智的五伦之道，可以说，它承继了中国封建社会儒家的传统主张，与儒家的五种伦理规范的内容大体相同。这正如《天方典礼》序中所说的：“其伦理纲常犹然君臣父子夫妇昆弟朋友也；其修齐诚正，犹然孝弟忠信礼义廉节也；其昭事上帝有所谓念礼斋课朝五者，亦然顾諟（shi，意为修正）明命，存心养性，以事天也夫。然后知清真一教，不偏不倚，直与中国圣人之教理同道合，

① 同上，卷一，原教篇。

而非异端曲说所可同语者矣。”①

然而，两者间毕竟有着明显的区别。这种区别恰恰反映出它的伊斯兰的特性来。就是说，刘智赋予五伦之道以伊斯兰含义的同时，使之与伊斯兰教的天道五功相结合。人道附合于天道，尽人道与尽天道相统一。这样一来，使他的社会伦理观与他的宗教观两相和谐。也使穆斯林在履行其社会职责与宗教职责方面得以两相贯通。

由于天道人道都是穆斯林个人实践的宗教功课和社会伦理规范，在刘智看来，这两者间的关系处于辩证统一之中。就是说，履行天道人道应是统一的、无间的。按他的话说是，“念属心，心属微，其发脉在于口言，其于性分为仁，其于人道为孝，其于五行也属火。礼属身，身属几（机），其著事在于身行，其于性分为礼，于人道为弟（悌），其于五行也属土。斋属意，意属气，戒于目见，谨于心思，于性分为智，于人道为节，其于五行也属木。课属知，知属血，旋用得当，在于耳聪，其于性分为义，于人道为友谊，其于五行也属水。朝属性，性属命，其为功也，具足一切功，施诸所有，而至于鼻，亦不臭（嗅）香，其于性分为信，于人道为忠，其于五行也属金”。② 履行天道之仪，统辖人道之义。他说：“礼天轮之常转，包日月之运行，括五行之深义，总万类之全功，此拜之仪也。求涤己身之罪业，默祝君上之太平，思亲思而感师训，念友谊以及群生，此拜之义也。”③ 尽天道不应影响尽人道之责；反之，尽人道不应轻天道。“事亲而不勤五功，弗孝矣。事君而不敬五功，弗忠矣。处夫妇昆第，而不修五功，弗义矣。交朋友、接邻里，而不以五功为观法焉，不道

① 《天方礼经》鹿祐序。见纳文波：《天方典礼译注》（云南省少数民族古籍译丛第二十七辑），1990年，第6页。

② 刘智：《五功释义》，属意。

③ 同上，礼数。

矣。耳闻、目睹、口言、鼻臭、手握、足行、念虑、思维，而不以五功为用焉，非礼矣"。[①] 履行天道始于人道。他提出，尽天道莫大于敬主，尽人道莫大于事亲。"尽人道，即是尽天道。未有尽天道，不始于人道者也"。[②] 履行天道可以更完满地完成人道。就是说，虔敬地履行天道五功者，在与他人的日常交往中也必定是谦谦君子而能尽心完成人道者。正如他所说的，"五功治五官，五功发五德，五功尽五常，五功赞五行，五功全五典，五功参天地之化育，与阴阳同伦"。[③] 对一个正信的穆斯林来说，在他的身上这两者的体现要完全结合起来，不应重此轻彼，或强调一者，舍弃另一者。

当我们研究刘智的"复归"思想和宗教、伦理观时，实际上是对他的整个理论体系，进行综合地讨论。这就很自然地会涉及前已分别讨论过的有关真与幻的问题。既然他认为一切皆虚、皆幻，唯有"真"为真、为实，那么"复归"又从何谈起呢？为了弥补这一理论上的缺陷，刘智不得不做出这样的构思，即"真"的自我显化为非我，这一非我之显化物，系由非存在演变为暂时的存在；"复归"之后，它仍转化为非存在，即返回到"真"的自我。就是说，从"真"的立场看，由"真"的自我所显化的宇宙万有，不过是"真"为体现他的自我的实在、真有、全美、大能……而被造化出来的；它被造化出来之前，是潜在的、非存在的。它被造化出来以后，其存在在时间上只能是短暂的、临时的、也是易逝的，在空间上只能是有限的，而且最终必然要复归于"真"的自我。因此，宇宙万有的存在就有着两重性。一方面，它系由"真"显化而出，它的存在体现着"真"的存在，因

① 刘智：《五功释义》，忠孝。
② 刘智：《天方典礼》，卷十一，五典篇，子道。
③ 刘智：《五功释义》，参化。

而它的存在是真的、现实的。另一方面，它与“真”的自我的真相比，从本质上说，毕竟是虚幻的。可以说，刘智从现实生活出发，不能不承认他自身生活的物质世界存在的真实性。因为从人的立场看，宇宙万有乃人们赖以生存、活动的物质基础，是人们可闻、可见、能够亲身体验其存在的，因而是真正的、现实的，并非虚构的、幻在的。这样，刘智所要表述的思想实际上是说，真中有幻，即“真”中有宇宙万有；同时，幻中有真，即宇宙万有系“真”之显化、“真”之所寓，因而其中有真。这就是他主张人应从事宗教功修，尽人道以合天道，摆脱其幻而得以归真的“复归”思想之全部含义。如果把这一思想简单地概括起来，亦即真→幻→真。这也就是一“降”一“升”的过程。在刘智那里，“降”体现了造化的过程。它使万般性理得以显化为大千世界的器物，从而人得以为人；而人以“人极”为代表，“人极”的行为，体现出人的一切优异品性，他能引导世人一同“返本还原”。“升”体现了“复归”的内含。它使宇宙万有随着“人极”一同“归根复命”。

第十一章　神秘观

刘智的思想体系中，处处显露出他所受的神秘主义思想的影响。前述诸论对此已有所涉及。这里不再重复。

一般说来，神秘主义为各大宗教所共有。尽管它在不同宗教那里的表现形式各异，但它们有一个共同点，即主张人可以通过个人的神秘经验（沉思、冥想、顿悟、直觉、直观等），与所信奉的神灵或某种超自然体发生直接沟通、交流，以至于与之神秘地合一，从而获得它的终极真理；而借助于日常经验或是人们的理性思维则无法达到它、获得它。因此，它的信奉者会通过种种精神的功修，以求在心灵上、精神上的净化，在此基础上与之发生神秘的接触，获取那种他们所预想的无穷的快感和福乐。其实，神秘主义是人的精神产品。无论人们如何去设想、构思它的美妙与艳丽，都不为过分。可惜，它是一枝永不结实的、虚幻的花朵，永远不会结出现实的果实。人们可以去期望它、祈求它，但人们永远也无法摘取它、获得它。就是说，神秘主义所宣称的那种境界，可以向往而不可企及。这正是神秘主义永恒魅力的价值所在。如果人们可以达到它、占有它，它那诱惑人、迷恋人的魅力将不再存在，它也就毫无神秘可言了。

人们产生种种神秘观念的历史极其久远。就阿拉伯民族而言，他所源出的古闪族，就已经有了神秘的遐想和宗教仪式。例如在古闪族的一支希伯来人中，他们的希伯来字母已被赋予神秘

的数值，犹太术士从某个字的数值总和中做出“预言”；[①]同样的，阿拉伯的28个字母中，有22个字母与希伯来字母的数值相同，另有6个字母的数值不同。阿拉伯人也由此衍生出某种神秘观念和神秘的仪式。伊斯兰教在禁止妖术、算命、占卦的同时，允许以真宰、天使和善良精灵之名为颂词祈求主佑，并肯定此种乞灵的特殊功效。念诵颂词的次数，有时达数千数万次。其依据则在于真宰、天使或精灵之名的字母数值总和。[②]《古兰经》指出：“这部经典，其中有许多明确的节文，是全经的基本；还有别的许多隐微的节文。”（3：7）正是这些“隐微的节文”成为对经文做种种神秘性解释的根据。例如它有29章的章首以阿拉伯字母开头，这本身具有相当的神秘性。后来的经注家对这些字母

① 关于犹太人通过数值“预言”以及对此类“预言”的阐释，可参见恩格斯的《论早期基督教的历史》。其中谈到《圣经·新约》“启示录”（13：18）关于数字666所代表的人名及其有关的事件。《马克思恩格斯全集》，第二十二卷，人民出版社，第523—552页。

② 阿拉伯字母的数值：

ا Alif	1	س Sīn	60
ب Bā	2	ع Áin	70
ج Jīm	3	ف Fā	80
د Dāl	4	ص Sād	90
ه Hā	5	ق Qāf	100
و Wau	6	ر Rā	200
ز Zā	7	ش Shīn	300
ح Hā	8	ت Tā	400
ط Ṭā	9	ث Thā	500
ى Yā	10	خ Khā	600
ك Kāf	20	ذ Dhāl	700
ل Lām	30	ض Ḍad	800
م Mīm	40	ظ Ẓā	900
ن Nūn	50	غ Ghain	1000

祈求主佑者往往依据真宰、天使或善良精灵之名的字母数值总和，念诵真宰、天使或精灵之名若干次。见休斯：《伊斯兰教词典》，新德里，1977年，第73—76、681页。

的注释各异，更增加其神秘感。①

① 《古兰经》29章章首字母可分为14组。它们分别为：
Alif, Lām, Mīm 第二、三、二十九、三十、三十一、三十二章
Alif, Lām, Mīm, Sād 第七章
Alif, Lām, Rā 第十、十一、十二、十四、十五章
Alif, Lām, Mīm, Rā 第十三章
Kāf, Hạ, Yā, Ain, Sād 第十九章
Tā, Hạ 第二十章
Tā, Sīn, Mīm, 第二十六、二十八章
Tā, Sīn 第二十七章
Yā, Sīn 第三十六章
Sād 第三十八章
Hā, Mīm 第四十、四十一、四十二、四十四、四十五、四十六章
Hā, Mīm, Ain, Sīn, Qāf 第四十二章
Qāf 第五十章
Nūn 第六十八章
由于这些字母本身没有明确的含义，后来的经注家对这些字母的注释，尤其是对第二章的 Alif, Lām, Mīm 三个字母的注释也就众说不一。除主张回避而不妄加解释者（如王静斋、马坚等）外，概括起来，有以下几种说法：其一、类似于犹太神秘哲学，用这些字母的数值之和来解释其含义；其二、主张这些字母在伊斯兰教传播的第一世纪里就无人理解，它们是经文搜集和编辑过程中提供经文者个人的记号而非经文本身的内容；其三、认为这些字母是古阿拉伯人讲话过程中，为了引起对方或听众注意，而使用的呼唤词；其四、认为它们没有什么可被理解的含义，只不过是为了告诫读者它是神秘的，人们无法理解其奥秘；其含义，惟有穆罕默德本人知晓；其五、这些字母可能是听讲者或论辩者人名的缩写词；其六、主张这些字母是某些分别代表三个字的省略，并由此出发做出种种猜测性解释。如以第二章的 Alif, Lām, Mīm 为例，其说法就很多：
1，认为它们代表 Allāh latif magid，“安拉是仁慈的和应被赞美的”；
2，代表 Ana li minni，“一切优美、善良的均属于我并来自我”；
3，代表 Ana Allāh alam，取 Ana 的第一个字母 A，Allāh 的中间字母 L，alam 的最后一个字母 M，构成的意思是“我是全知的真主”；
4，分别代表安拉、哲布勒伊来、穆罕默德；
5，指其创作者、揭示者和传布者；
6，认为 Alif 属于喉部的最低部位、发音器官的开头，Lām 是腭部、属于中间部位。Mīm 是唇音，属于最后部位。因此，这几个字意味着安拉是元始的、中间的和最终的；
7，把这三个字解释为 Amar li Muhammad，“在穆罕默德的命令下”，如此等等。见王静斋：《古兰经译解》，第2页；Sale, The Koran, The Preliminary Discourse, P. 46 – 47; Rodwell, The Koran, P. 32; Hughes, Dictionary of Islam, New Delhi, 1977, P. 517.

研究刘智的著作，人们可以发现他关于“墨池”、“大笔”的说法，就有某种神秘性。[①]尽管他没有构建起某种神秘主义体系，但他通过具体事物所表述的神秘主张，却是我们应予关注并予以讨论的。具体说来，我们感兴趣的是他在《五更月》中，对月亮的周期性运动所表述的神秘思想，在《天方字母解义》中，从阿拉伯字母的形态，所做的形象而又有喻意的解释与其中所含的神秘思想，以及他对人如何排除障碍、达到真主，并与之合一所表述的神秘思想。

《五更月》

《五更月》是刘智的一首诗词。目前，它并未正式出版，散见于各地的一些抄本，有《五更经》、《五更偈》、《清真五更月》等不同名称。在《五更月》中，作者以月亮在夜间五个更次中的顺序变化，表述其神秘观。其中，又把每个更次月光照射情景分为初、中、末三段，即一更时的生、新、高，二更时的娇、圆、辉，三更时的清、朗、端，四更时的偏、西、盈，五更时的缺、淹、落等十五种动态。在以前诸论中，我们已经探讨了刘智关于“真”、“真”的自我显化，真宰在先天后天、理世象世的造化，人性物理备，元气剖阴阳、衍四行，万物生、人类出，以及人返本还原、大化总归等问题。人们可从《五更月》(见本章附录)对每种动态所做的说明中，理解其字面含义，也可就其蕴含的奥秘，来考察他的神秘观。这里，拟据其抄本对刘智关于月亮在五个更次中的动态变化及其所蕴含的思想，分别予以讨论。

---

① 所谓“墨池”之说，指“天地之文章，万物之义理，莫不先聚精于墨池之中也”；所谓“大笔”之说，指“千古一切理象，皆从此大笔写出者也。”见刘智：《天方性理》，卷一，作为、真理。

第一，一更时的生、新、高三种动态，无外乎是分别地、简略地表述“真”的特性以及“真”的自我在理世、先天以及象世、后天变化的全过程。或者说，它为人们提供了了解刘智的“三世”（前世、现世和来世）思想的概略。

其一、根据刘智的思想模式，“参悟真宰”是人在现世的沉思、省悟、直觉真宰等思想活动。而现世不过是他的前世的延续，继而要进入他的来世或后世。在他所设计的整个“三世”中，“参悟真宰”处于中间的、过渡的阶段。就是说，“参悟”是参悟者对参悟对象（真宰）的一种精神活动；“参悟”在先天是无法进行的。因为参悟者本身不过是“真”的自我显化过程中、在后天造化的产物。因此，人们首先应了解参悟对象的特性。

“真”乃宇宙万有之本原。其特性在于他的至高、至上（“唯至尊”）。就其本质而言，除他的自我外，一无所有（“独一无偶”）；万有皆虚、皆幻，唯有“真”为真、为实（“乃实真”）。在他处于这一神秘状态时，不仅宇宙万有尚未被显化出来，甚至他的自我本身也处于隐、静的状态。因为这时他无所似、无影、无形（“无影形”），也就无法去形容他、比喻他、称呼他（“难妙喻，无所称”）；这时，既无“真”的体、用、为由隐而显、由内而外、由静而动的变化，亦无真一、数一、体一的显化，因而他无遐迩、无方所（“不落方所”）。然而，正是这一尚未显化的“真”的自我，却是永恒、无限、无始、无终（“永活恒古无终始”）的；当他显化之后，才是宇宙万有的本原。

其二、“真宰”是“真”的自我显现。“真”的自显和外化的过程，亦即真宰从事造化的过程。他“开造化”，而有先天后天、理象二世之分；理世和象世为“真”的进一步显化提供了时间和空间；“真”由隐而显、由内而外、由静而动，在其隐显变化的第四阶段，这时“真宰发现，大命出焉。真宰为知，大命为

能。真宰为寂，大命为感。”[①]由此而有“大命立开众妙门”。

这里，刘智借用了无极太极思想。赖于无极太极在先天后天的变化，“元气剖，阴阳分，万物全备人极生”。他以种和树分别形象地譬喻无极太极，主张树寓果中，而“果”即根（“树藏果内果即根”）；同时，应在“种”与“种根人”之间做出区分。在他看来，无极是无形的，太极则是有形的；太极之前为先天、太极之后为后天。由无形之种、无形之根，演化而有后天有形之树。然而，在他看来，“后天之果，即先天之种”。[②]尽管刘智在这里没有明说“无极”相当于“真”，也没有说“无极”就是真宰，可是他把“无极”视为“性理根”、“果即根”、“是种”，这与他在《天方典礼》中所说的“……真宰之本然……实天地人物之本原也。一切理气，皆从此本然而出”，以及“真宰无形，而显有太极。太极判而阴阳分，阴阳分而天地成，天地成而万物生”，[③]完全是一个意思。或者说，他把无极与真宰视为是等同的。

其三、他把常人比之为“童稚”。就他们而言，既然天地万物和人类已被造化出来，应该把现世生活视为是短暂的、过渡的；人为返本还原，应在现世“修后世，望恕饶”，要求人们“遵行天命与圣条”，一切应以能否顺利地返归后世为生活的最高准则。顺此，则“享天堂无限福”；逆此，则有“地狱受刑牢”之罚。对那些修道者来说，由于他们已超脱声色物欲享受，专注于精神功修，就不会受现世生活之累。至于他们能否最终实现功修的真正目的，那又是另一回事。

---

① 黑鸣凤注。见刘智：《天方性理》，卷一，真理。

② 同上，卷一，人。

③ 刘智：《天方典礼》，卷一，原教篇。

第二，刘智以二更时的娇、圆、辉三种动态，具体表述不同品性的人在现世究竟应如何对待日常生活和宗教功修。

其一，他以现世和来世相比，进一步阐明现世生活短暂，来世生活永恒。人生在世，贪图荣华富贵，终日辛劳忙碌，到头来"命不牢"，"入苦海"，"受煎熬"，"无常到"。如果说在一更时遵循"天命和圣条"是完成礼乘修持是必要的话；那么，他在二更中所要表述的思想是，人仅履行天道五功是不够的。更为重要的是，应从事道乘修持。

其二，坚持道乘功修，就应以身、心、性三者为修持的对象，进行不同层次的修炼。就身体而言，真正做到"减饮食，聊睡眠，常把真言记心间。"这也正是王岱舆所说的"正教修道功夫，无有穷尽，然其初入者，总于'三品'、'十条'，缺一不可。"三品指的是"心间诚信"，"舌上定念"，"身体遵行"；十条指的是做到节饮食、节言语、节盹睡、悔过、僻静、甘贫、安分、忍耐、顺服、乐从。[①]一句话，要淡漠现世的声色物欲享受。就心灵而言，则应"斩断恩爱除妄缘"，这要求修道者进而弃绝现世虚妄，不存私念，一心向主。就其性之修炼而言，则应以人于后天之性还归人于先天之本性或人性。此即达到那种合一、浑化的地步。这也就是他所说的：

> 礼者，日用肆应之仪则也。实践之于其身。道者，却物还真之趋向也。实践之于其心。真者，即本然汤合，而为礼与道之实际也。实践之于其性。实践之于其性，即实践之于其本然矣。（《天方性理》，卷四，圣功）

其三，道乘修持应以达到功修的终极目的为至上目标。在修炼过程中，应防止心灵上、思想上出偏差、出错误。因为人的任何私心杂念犹如"辕马劣，龙虎威"，不加预防都会导致精神修

① 王岱舆：《正教真诠》，下卷，较量。

炼全功尽弃。他提出，勤奋修炼中，“呼吸二气莫放闲”。就是说，在功修过程中，应时时调息呼吸吐纳功夫，循序渐进，以求“得登道岸见真元”，“透过玄关得真机”。为此，他应在精神导师的指导下从事修炼，不应轻举妄动，不能无师自通；只有这样，才能由“真”的玄机、进而获得“真”的奥秘。

第三，他通过三更时的清、朗、端三种动态，进一步地揭示修道之功不在他处，而在功修者自身。这是从更深的层次上阐明修道者心灵的自我修炼、自我净化的极端必要性。

其一、他揭示了“大道不离本身”。这里所说的“道”，指的不是有形的、具体的道路或方法，而是指真宰自我显化的无形之迹、归真正道。即

> 古今理象往返之道路也。真宰之起化，莫不从此境而起，及万化之归真，亦莫不从境而归。(《天方性理》，卷一，真理)

因为人本身是“真”的自我显化在后天的产物；人身自然地包含了“真”的秉性。真宰之道、他的无形之迹，也就很自然地会在人身上得到体现。所以说，此“道”非在外境，而在人的自我之中。人不必从自我之外去求“道”，应求之于人的自我；这个自我不是别的，正是人的思想、人的精神、人的灵魂。问题是人在俗世，人的思想、人的精神、人的灵魂中就会受声色物欲的污染，从而掩蔽了“道”的本性、“真”的本然。因此，人能否认识此迹、觉察该道，完全在于能否通过精神修炼，摒弃人的心灵中在后天所受的种种声色物欲之染。所谓“认己明时认主明”，无外乎是说只有那些真正弃绝个人思想中的私欲者、涤除个人精神中的污秽者、净化了个人的灵魂者，才是真正的认己者；也只有真正的认己者，才是真正的明主者。

其二、他说：“道包天地人包道”。有形天地是“真”的产物，天地也就很自然地被包容在无形的真宰之道当中。作为无生命的、有形的天地，尽管包容了人，人之身在天地中生活、活

动。可是，反之，人之心却能包容天地、包容无形之道。问题是并非人人皆能认识这一道理，皆能包容天地、包容真宰之道。在他看来，只有那些真正从事修心养性者，才能做到这一点。就是说，人能认识真宰之道并能依据所认识的真宰之道，从事自我的精神功修、净化自我，才能达到所预期的功修目的。

其三、刘智像中世纪的苏非神秘主义者一样，把修道譬喻为乘船（礼乘）、渡海（道乘）、探珠（真乘）。他提出，“一颗明珠海底藏”，为达到修道探珠的目的，就应乘“船”下“海”。所谓“忙登程，驾轻航”，指应轻装下“海”；即探珠者应抛弃俗世的包袱、排除私心杂念、忘却自我，专心致志于探宝。既然是下海，也就有险风恶浪，也就会“受尽千般无限苦”，探珠者应不畏艰险、一往直前。只有这样他才能“捞得明珠无价偿”。一旦修道有所成果，就要“紧护持，莫放荡”，不应沾沾自喜、不应忘乎所以，以便“富贵好还原家乡”；正如修道者不在乎经济上、生活上的穷困、贫乏一样，他也不应考虑个人经济上、社会生活意义上的“富贵”。穷困、贫乏时，需要的是关于个人精神功修的进程；修道前进时，仍应考虑更深层次的功修进程。他所说的“原家乡”不是别的，指的是人在先天的心性的本原——“真”。只有在精神功修上达到了“富贵”时，才是真正归返人在“真”境的故乡。

第四，如果说前述三个更次分别表述了礼乘和道乘的功修的话，那么四更时的偏、西、盈三种动态，实际上是说真乘阶段的功修，应基于更高的思想、精神境界，其含义也就更为深奥。

其一、人主合一，是真乘修持的最高要求，也是功修者从事精神修炼的终极目的。为与真宰合一，应是身、心、性皆被净化了的、达到功修所要求的那种境界或阶段的功修者，才有此种可能。它并非现世的人，不经过修心养性的功修，就能做到的。也就是说，以其“浊体”又“怎能归真一？”根据伊斯兰教义，在

世界末日来临之际，所有的人都会接受末日审判。他所说的“主命唤，莫敢违，全体归真”即含此义。然而，“全体归真”与“人主合一”是有所区别的。前者是被动的，因为按照伊斯兰教义，归返真宰，接受预定的审判，是人人都会经历的，是谁也无法避免的。可是，后者则是功修者主动、自觉的行为，是他们尽力争取以图达到的、被认为是真宰赐予的某种快感和福乐，得以享受此种快感和福乐者，无疑被视为是真宰选中的功修者。如果认为常人皆可蒙此宠幸，这无疑是对精神功修、灵魂净化的否定。显然，这并非真乘的要求。

其二、在功修已临近合一境界时，他所说的“克己复礼至性存”是什么意思呢？实际上，这里说的“克己”，是指功修者实践精神修炼过程中，应坚持一整套自我克制（它大致包括顺服、敬畏、坚忍、自制、守贫、忘我、宽恕……）这样一些修身养性的修炼方法。“克己”无外乎是这一整套修炼方法的概括而已。这是说，唯有通过有形之身的这种自我克制，才能称得上是“克己”。

这里说的“复礼”，同样是指有形之心的自我修炼。“复礼”无外乎是指人的一切思想、言行附合于天命、圣条，并应按天命、圣条去实践个人的功修。为做到此点，功修者就应检点个人的思想、言行，这大致包括沉思、冥想、律己、直觉、省悟、忏悔……这样一些精神的、心灵的修炼。只有这样，才能称得上是“复礼”。当功修者既能克己，又能复礼，也就达到了惟有无形之性的“性存”。

这里说的“性存”，并不是要使人的身、心不再存在。即使是苏非说的“寂灭”、“无我”，它的意思并非要使人的肉体消灭（身灭、心灭）；而是说人的身、心都摆脱了私欲，达到忘我、无我的境地。能达到这一境地，其“性”也就达到了纯净无疵的地步；达到这一地步，也就面临着与主合一。就是说，合一者，并

非是人的有形之身、亦非人的有形之心，而是人的无形之性。

他所说的“践三乘、过五行，成全四藏”又是什么意思呢？为完成精神修炼的全过程，应按三乘（礼、道、真）功修的方法，实践三乘功修的道路。这是不言而喻的。

那么，“过五行”的含义指何而言呢？从刘智“世界”论中可以看到，五行指的是后天的金、木、水、火、土。这五者是构成后天宇宙万有的基本元素。这里，他实际上是把五行看作是后天的形色世界，或象世；以五行来替代象世。可见，“过五行”，意即弃绝个人在后天、象世的种种声色物欲的诱惑，而专心致志于精神修炼。“过五行”，是在“践三乘”的过程中逐渐“过”的；是边践边过的。只有这样，才能“成全四藏”。

何谓“四藏”，它又如何“成全”呢？根据刘智的著作，“四藏”即四脏。它指的是处于身和心之间的肝、肾、脾、肺四种脏器。他在表述人的胚胎形成过程时说：

> 此胚胎三月之象也。二月之胎，先是表里分形，至此则表里各有变化矣。其表之属土者，化为周身之肉；属水者，流为脉络之路；其里之属气者，化为心之质；属火者，发为灵明之孔。而对峙于心之左右。心身既成，而即于心身之间，结聚四藏，以为四行专住之位。（《天方性理》，卷三，体窍）

尽管他所说的四脏是位于人的肉体中的脏器，是人在后天发育过程中所具有的。但在刘智看来，它们是先天气、土、水、火四行的“专住之位”，或者说，是先天四行在后天的寓所、载体。因而他们所代表的不是后天有形的脏器，而是先天无形的四行。正如以五行替代后天的形色世界一样，他以位于四脏的先天四行来替代先天的无形世界，或理世、或妙世。当功修者能真正“践三乘，过五行”，他返归理世以与真宰合一也就是不困难的了。可见，他所说的“成全四藏”就是这个意思；而能真正“成全四藏”、返归理世以与真宰合一者，也就是他所说的“是真

人”一类的人。功修达到这一地步的人，在他看来，就是“真人”。

其三、在伊斯兰教中，能被奉为至尊的只有真宰的自我。这是刘智要阐明之点。“万物之中我为尊”，这里的“我”指何而言呢？显然，“我”不是指哪个具体人的你我肉身之“我”。实际上，这个“我”有两层含义：

一是指人在“真”的显化过程中，在先天就已获得的人的本性，或人性。这个人性就是作为个体化的“我性”寓于后天人的躯体之中；就刘智“性理”论而言，“我性”不过是“真”所显化的先天性理的一个组成部分。就刘智“光”论而言，是先天的“穆罕默德之光”的余光。表面上，他显现为个体的人之性；本质上，他是寓于人的肉身中的真宰之性。

> 人也者，真宰全体大用毕聚于其中，以自然而然之知能，运气土水火四行之精粹，阅四十晨而其身始成。表里体窍，无不与世界所有相印合。人之身，统括一切所有之身；人之心，包总一切所有之心；人之性，浑含一切所有之性。是以人为万物之灵也。（《天方性理》，卷一，人）

> 本性者，本乎先天之所分与，而无美不备者也。……本性与继性，与真宰之本然，有次第而无彼此。由真宰之本然而有继性，由继性之分与而有本性，是其所为（谓）次第也。而其实本性之知能，不异于继性之知能，不异于真宰本然之知能，所谓有次第而无彼此也。（《天方性理》，卷三，本性）

由于个体的人的“我性”源自“先天之所分与”，那为什么人会有种种顺逆善恶公私邪正忠佞之分呢？照刘智的说法，这完全是因为人的先天善良的本性“与后天气性活性长性坚定之性相浑为一”之时，[①]又与先天四行相聚而成人的身心过程中，四行

① 刘智：《天方性理》，卷三，本性。

之性相反相犯的结果。[①]在他看来，这就是人在后天为何需要从事精神修炼的真正原因所在，也是个体化的“我性”应返本还原以归于“真”的自我的全部奥秘所在。

一是指“真”的自我。如果说，“我性”是个个性的话，“真”的自我则是一共性，即“真性”。因为从刘智的思想体系中可以看出，能在“万物之中”被奉“为尊”的，除了真宰之外，还没有什么有形之形器、无形之性理能具有此种“为尊”的地位。

第五，刘智以五更时的缺、淹、落三种动态，形象地表述了宇宙万有大化总归的情景。如果说，以上四个更次的月亮动态变化隐喻先天显化、后天造化，以及人在声色形器世界应从事精神修炼的话；那么，在第五个更次中，刘智则概略地表述了万物归真的问题。

其一、“真”的自我显化，从先天、理世（又称妙世）进入后天、象世（又称色世），即进入宇宙万有世界。人正是在这里从事其精神修炼以准备再返回理世（或后世）的。他所说的月亮的缺、淹、落三种动态形象地描绘了“天卷”、“地裂”、“万物相朽”的情景；相朽，亦即形色世界或象世的结束。照刘智的说法，“万物，只朽其相，弗朽其理。夫理即真。”[②]这时，有形之体不再存在，而“理弗灭”，即无形之性理复归于理世。正如旅行一样，这时客旅从外返回家乡。这个家乡就是无形世界、性理世界。当性理返回妙世时，它已经历了妙世→色世→妙世这一变化的全过程。正因为它是妙世，其情景究竟如何，刘智作为凡人，他无法说清妙世之妙究竟妙在何处。所以他说“虽有口，却无舌，难与凡人说妙诀”。这就是妙世的神秘所在；如果刘智

① 刘智：《天方性理》，卷四，顺逆。

② 同上，卷首，本经，第五章。

能向人们说清妙世是何情景，其妙境奇妙之处也就不再奇妙了，它也就没有什么神秘可言了。

其二，性理复归于“真”境，刘智称之为“升降合，循环完，一归本然浑人天”。按照伊斯兰教的说法，这里的“天”应做真宰或主解。这是说，当性理完成由先天妙世降入后天色世、再由色世升入妙世时，性理也就完成了妙世→色世→妙世的大化循环的全过程。这时，亦即性理复归“真”的本然之境，并浑化于“真”境。他所说的“真谛现”又是什么含义呢？

就功修者而言，亦即达到了人主合一的精神修炼的目的；显现给他的，不再是宇宙万有的声色器物，而是他日夜梦寐以求的“真”境。所谓的“真谛现”，即指此。

就“真”的自我而言，最初，“真”处于隐和静的状态；这时，除“真”之外，一无所有，而理（指性理）与气（指形器）已寓于“真”之中。“真”由隐而显、由内而外、由静而动，这是“真”的体、用、为三者之显；此三者之显而有真一、数一和体一。这在“真”的自显并外化为宇宙万有的过程中，“真”的自我也就因气显而理隐。这正如他所说的：

> 气著理隐者，理非因气而隐也。盖理之为物也，动少而静多；气之为物也，动多而静少。当斯时也，气动而理静，夫是以谓之为隐。隐者，各有所待而显耳。（《天方性理》，卷一，元气）

“真”在“所待而显”的时刻真正来临，是在天人浑化之际。或者说，是在“更超明象真谛现”之时。

何谓“三忘尽时本然灿”中所说的“三忘”呢？

这里说的“三”，可以指他称之为“三极”的天、地、人三者之三，也可以解释为“真”所显化的真一、数一、体一三者之三。不管根据何种说法，根据刘智的思想，这三者是三而一、一而三的。这三者本是一，因“真”的自显和外化的需要而强使之

为三。就是说，“以是知一而三也，三乎其不得不三也。三乎其不得不三者，真一之自为隐显也。”[1]当此三者经过妙世→色世→妙世这一变化的全过程而返归“真”后，惟有“真”的本然之境而无其他了。至于他所说的“忘”，可以理解为结束、归还、复归、……“三忘”亦即前述三者全然返归“真”的本然之境，这时，所谓的先天后天、理世象世均已复归于“真”的本然之境，唯有本然之光辉灿烂而无其他。刘智是这样说的：

> 厥初实有，统一统数。一者其体，数者其用。体用浑然，是名真一。由体起用，是名数一。返一归体，是名体一。三一非三，一而三义。真一起化，数一成化，体一化化。起化以为，从体著用。成化以命，先理后圣。化化以顺，……化出自然，终归自然。少不自然，即非本然。（《天方性理》，卷首，本经，第五章）

当真一、数一、体一也都化尽时，天、地、人三极早已不复存在。所谓“三忘尽时本然灿”，即指此。同样的，“形体化，两弧圆，尽终返始归自然”，指的也是这个意思。至于两弧的含义，涉及到人极问题，将在下面有关部分一并讨论。

其三、当“真”完成大化循环，亦即完成其先天后天、理世象世的降升。这时，宇宙万有中，万物因其有始有终早已消失，人则因其有始无终而“复命归真”。呈现出来的，是“浑世象，全种果，依然最初独自乐”的景象。“真还其真，一还其一，依然最初之境而已。”[2]由于这时人本身已不存在，无人能观察到此种景象。其真实性究竟如何，无人能予以断言，也无法予以验证。显然，这只是某种揣测。其神秘性也就在此。

刘智通过月亮的十五种动态变化，用诗词的形式，或以形象

---

① 刘智：《天方性理》，卷五，三一。

② 黑鸣凤注。见刘智：《天方性理》，卷五，还真。

地描述，或以隐寓式地概括，来表达他的神秘思想。从中可以看出，《天方性理》所阐述的哲理，在《五更月》中得到相应地反映。同样的，人们从诗作中也不难发现，他所借用的儒释道的伦理观念和术语、概念，占有相当的比例。[①]这说明刘智在熟谙中国传统文化方面并不逊色。

《天方字母解义》

天方字母即阿拉伯字母。《天方字母解义》是一本赋予字母以神秘奥义的小册子。刘智在对阿拉伯字母解义过程中，对阿拉伯字母的起源、字形以及个别字词做了神秘的说明。这是我们对该书感兴趣的原因所在。

第一，阿拉伯字母的起源。

刘智在该书序言中说：

> 粤稽初古，元皇诞降。辟居中土，敷治四方。帝庭下迁，作天人向。定八极准，生万物光。庭前右畔，一沁清渠。形如弦月，澄若玻璃。中涵异石，石面见文。二十八象，点画攸分。帝降神命，示觉元圣。凝眸澄碧，识厥形韵。圣智天通，受制文字。审物象形，命名取义。始授语言，创立书契。编类属辞，乃自施位。初惟一点，应点成画。画配成字，字配成文。文以寄道，道以文明。故惟点画，万汇之根。[②]

这里说的“中涵异石”，疑即“中涵（hán，意为包含）异

① 刘智在《五更月》中所应用的儒释道的术语、概念大致如下：参悟、真宰、参慧、无极、太极、元气、阴阳、苦海、真言、青铜、宝剑、妄缘、道岸、玄关、真机、乾坤、方寸、护持、富贵、玉院、九霄、玉环、仙童、妙药、济世、金丹、南山、嫦娥、克己、复礼、玉楼、天仙、魂魄、下凡、浊体、真一、铅华、太虚、宝鼎、五行、真人、昆仑、宝镜、慈航、清心、真谛等。

② 刘智：《天方字母解义》，序。

石”。一方面，他说阿拉伯字母源自先天、理世。它的“二十八象”，在先天已经“点画攸分”。另一方面，他又说阿拉伯字母在后天有个发展过程，即“初惟一点，应点成画”，而后才有人们所见的字母。如何来解释他的这一说法呢？可以设想的是，源自先天的这些字母，其字其形最初是无形的，而后才有后天有形的字母。就是说，后天的字母虽然由点发展而来，但这些字母在先天已有其原型、摹本；正是先天“点画攸分”的原型或摹本，才有后天人们书写的字形。他接着对阿拉伯字母的字形、读音做了如下的说明。他说：

> 四七为形，四九为音。形音相生，千有八字。字为一本，本十二源。源十二支，支十二派。阴阳易制，分呼明晦。强弱音别，时际义殊。一字变化，六千四百。千千相乘，为数无极。①

根据他的说法，就字形而言，阿拉伯字母共28个（四七为形，即4乘7为28），这就是通常所说的14个太阴字母和14个太阳字母。就发音而言，他提出有36音。如何理解阿拉伯字母有36个音呢？

很可能刘智除了把28个阿拉伯字母作为辅音外，另加上3个短音、3个长音和2个软音，共为36个音（四九为音，即4乘9为36）。②他所说的“形音相生，千有八字”，是比较容易理解的。即28与36相乘，得数为1008。至于“字为一本，本十二源。源十二支，支十二派……”的说法，无外乎是说世界上的文字均源自阿拉伯文。应该说，随着伊斯兰教在各地的传播，一些接受了伊斯兰信仰的民族，或是放弃了原有的书写体而借用阿拉伯语书写体，或是直接应用阿拉伯语的书写体。迄今，继续

① 刘智：《天方字母释义》，序。

② 关于“四九为音”问题，曾求教于陈嘉厚先生。如理解有误，概由我个人负责。

使用或一度使用阿拉伯语书写体的，有波斯、乌尔都、印尼、土耳其、斯瓦希里等语，我国的维吾尔、哈萨克等族亦用阿拉伯书写体。然而，这不是说，世上所有的民族都用阿拉伯书写体，更不是所有的文字均源自阿拉伯文。所谓“字为一本”之说是毫无根据的。至于阿拉伯的“一字变化”是否有“六千四百”，而“千千相乘，为数无极”的说法，可能是有所夸张的。

他又说：

> 字母二十有八，太阴之数也。为音三十有六，太阳之数也。二十八承三十六，共得六十四以合天地相承之数也。[①]

如何理解28个阿拉伯字母合于太阴之数、为音36合于太阳之数呢？对于“太阴之数”，蓝煦有一个解释。他说：“字母四七为形者，大天地二十八星象，小天地二十八气体。四九为音者，形音相生，千有八韵。”[②]这里，大天地显然指的是天地大世界，小天地指的则是小世界，即人。他所说的四七为形、四九为音、以及形音相生，千有八韵，与刘智说的相同。“太阴”即月亮。所谓“太阴之数”，很可能指的是月球在天体中运转历经28星宿。蓝煦以此来解释阿拉伯字母的28个字形，使之与“太阴之数”相符，这是可以被接受的。[③]刘智所说“太阴之数”似可做此解。只是蓝煦说“小天地二十八气体”不知所指为何；同

① 刘智：《天方字母解义》，下篇。

② 蓝煦：《天方正学》，卷二，字母释义。

③ 我国古代天文学家为了观测天象及日、月、五星在天空中的运行，在黄道带与赤道带的两侧绕天一周，选取了28组星（每组含若干颗恒星）作为观测时的标志，称为“二十八宿”。又将这“二十八宿”按东、西、南、北四个方位，平分为四部分。每部分七宿（即七组恒星），并与分别称为苍龙、白虎、朱雀、玄武（龟蛇）的四种动物形象相配。它以北斗斗柄所指星宿为起点，由西向东排列。东方苍龙七宿的名称分别为角、亢、氐、房、心、尾、箕；北方玄武为斗、牛、女、虚、危、室、壁；西方白虎为奎、娄、胃、昴、毕、觜、参；南方朱雀为井、鬼、柳、星、张、翼、轸等。见《辞海》（缩印本），上海辞书出版社，第6页。

样的，他对太阳之数也没有给予明确的解释。尽管如此，他对“太阴之数”的解释，为我们理解“小天地二十八气体”，以及刘智所说的“太阳之数”大致提供了一把有用的钥匙。对我们解释刘智的上述说法多少有所启示。

关于“小天地二十八气体”问题，小天地指人，如认为人有28种气体，到目前为止，可能还难以为人们接受。不过，在伊斯兰的秘学中，却有以人体的某一部位作神秘主义解释的先例。譬如，人有左右手，通常每个手有五指；五指的指骨为14。左右手相合，正好是28。常人的左右脚趾骨也是28。[①]以此来解释阿拉伯字母的28个字形与小天地的指骨或趾骨相合，是完全说得通的。

所谓“太阳之数”，可否作如下理解。太阳在黄道上的位置，可将全年划分为24个节气，[②]而这些节气，是以地球围绕太阳公转过程中，它每昼夜自转有12时辰为基础推算数出来的。[③]合24与12为36。这可能正是“太阳之数”。刘智可能也正是以此作为阿拉伯字母“为音”的“太阳之数”的。至于他所说的“二十八承三十六，共得六十四以合天地相承之数”，在前述的两个数字（即28与36）相加也就不难得出64之数了。

刘智的《天方字母解义》是从他的思想模式出发，应用了一

① 有关指骨和趾骨的论述，见 Jean Canteins, The Hidden Sciences in Islam. Sayyeid Hossein Nasr ed. Islamic Spirituality — Manifestation, 1991, New York, P. 456.

② “二十四节气”是根据太阳在黄道上的位置，将全年划分为24个段落，包括立春、惊蛰、清明、立夏、芒种、小暑、立秋、白露、寒露、立冬、大雪、小寒等12个“中”气，以及雨水、春分、谷雨、小满、夏至、大暑、处暑、秋分、霜降、小雪、冬至、大寒等12个“节”气，统称“二十四节气”。见《辞海》（缩印本），上海辞书出版社，第8页。

③ “十二时辰”是旧时的计时单位。它将一昼夜分为12个单位，每单位合二小时。从夜间11时起计算，并分别以子、丑、寅、卯、辰、巳、午、未、申、酉、戌、亥等12地支命名。见《辞海》（缩印本），上海辞书出版社，第518、1383页。

套理学的术语、概念，对每个字母的含义做出神秘性的解释。这里不妨就其有典型意义者，做一讨论。

第二，阿拉伯字母成化之序。

根据刘智的说法，点（·）为万字之源。28个阿拉伯字母均由这一点发展而成。刘智把阿拉伯字母的造化之序和成物之形做了严格区别。这种区别的根据为何呢？在他看来，阿拉伯字母的形成过程，像宇宙万有一样，除有先后顺序之别外，这种区别还在于它们分别源之于先天和后天。

其一、点之奥秘。

点，在刘智的字母形成方面，具有极端重要性。他认为所有的阿拉伯字母都由点发展、演化而来。他说，

> 此一点乃万字之根原(即源)也。凡字皆由此一点而出、而变化生焉。①

在刘智的"真"论中，"真"被视为宇宙万有之根源。以其原理应用于阿拉伯字母，点则成为字母的根源了。当然，点本身不过是"真"的自我显化，这在他的序言中已有所交代。有趣的是，他把字母的变化完全纳入"真"的自我显化的思想模式之中。对此，他作了如下说明：

> ·，一点体也。··，二点体与用也。∴，三点体、用与为也。～，默德，长也，·之舒也。有承上起下之象，即丨，额里甫也。但丨额里甫为先天之化，～为后天之化也；丨为直序，～为横排也。②

> 二十八字为·画之体，·画为二十八字之用。一·为本然之体，二·为分别之用，三·为显著之象。故ب用三·，明万理为本然内里之显著也。ﺱ、ش用三·，明三光三

① 刘智：《天方字母解义》，天方字母解义题。

② 同上，上篇。

子为造化外表之显著也。①

由上可见，既然刘智把点视为字母之源，让它担负起创造其他字母的作用，他势必要赋予点以体、用、为三种特性和功能。就是说，只有当点具有了与“真”类似的体、用、为三种特性和功能后，点才得以有其后的种种变化、得以演变为先天和后天的具体字母，这多少具有一定的神秘性。

其二、造化之序。

既然点为字母之原，由点最初发展的则为圆；“此一圆乃万字之本质也。凡字皆从此一圆而为两半、两错宗之也。”②圆或是O展开则成ﺍ，或是分为两半并错开而有其他字母。刘智对此称之为“造化之序”。他提出，ﺍ、ﺎ、ﺍ、ﺍ、ﺍ这五个字母（或“五画”）的造化，是在先天中进行并完成的。他说，

此五画总述先天之化，乃本然自动、自见而于本知中预定万化之理。虽有数，而实为一体。所谓万物未形而其理森然已具也。③

初惟一点，点实体也。动则为圆，O，妙体也。ﺍ者，O之化，妙用而流行也。ﺎ者，ﺍ之变，气著而理隐也。ﺍ者，ﺍ之明，形著而气隐也。ﺍ者，ﺍ之著，象著而理见也。ﺍ者，ﺍ之成，理气浑同，色妙同然之会也。万化之理，至此而条。ﺍ，气也，天命流行统体一太极也。ﺍ，物也，各正性命，各一太极也。万造之形至此而止。④

何谓“至此而条”？意思是说，阿拉伯字母在先天的成化之

① 刘智认为，ﺎ的意思是天。它原有三 · 在下，成ﺎ形。后省略其下的点，而成今字形。此三点代表日月星“三光”。ﺎ的意思是地。它的三点代表金（矿物）、木（植物）、活（动物）三类，称“三子”。刘智：《天方字母解义》，上篇。

② 同上，天方字母解义题。

③ 同上，上篇。

④ 同上，上篇。

“理”，到此时而条理有序、层次分明。此后的变化则为后天的字母造化过程。尽管刘智没有像他的思想模式中就有关“真”的显化那样，对字母的先天演化过程，做详细的说明。但从他的字里行间，仍可看出他是故意安排这五个字母为先天的字母、使之与先天的性理变化相适应、相匹配的。因为在他看来，点是“字母之原”，这完全相当于“真”为先天性理、后天形器之源；“真”的自显和外化过程共分六品，六品之后承接先天理世、后天象世的是元气。元气剖而为阴阳，此后就有了天地万物的整个造化过程。点的变化也大致如此。这就是他所说的“至此而条”，即有条有理、层次分明的字母造化顺序的全部含义。

如前述，“真”所显化的先天六品，以及与此六品相应的先天字母分别是：

1，“不动品，体也”（体）——“初唯一点，点实体也。动则为圆，O，妙体也”；

2，“初动品，用也”（用）——“丨者，O之化，妙用而流行也”；

3，“主宰品，体用分也”（为）——“ب者，丨之变，气著而理隐也”；

4，“初命品，真理现也”（真理）——“ت者，丨之明，形著而气隐也”；

5，“性命品，万理分也”（性理）——“ث者，丨之著，象著而理见也”；

6，“形气品，气象著也”（元气）——“ج者，丨之成，理气浑同，色妙同然之会也，万化之理，至此而条”。[①]

这里，· 或O相当于体。就“真”而言，其真体于此际“不动”；就 · 或O之体而言，此时它也未发生任何变化。

① 刘智：《天方字母解义》，上篇。

ا相当于用。“真”于此际为“初动”而显其用；ا为0之化，此时其妙用刚开始流行而“化”。

ب相当于为。“体用分”为“为”，此际“主宰品”现；ب为ا之变，“气著理隐”同样相当于体用之分，即点之“为”在这时显现。

ت相当于真理现。“真”之“初命”于此际显，有代理、大笔、道之称；ت为ا之明，此时以二·以示“分别之用”，犹如真理现。

ث相当于万理分。因真理现、代理的流行，“真”于此际显化为万理（即人性物理）；而ث之三·以示此时其“显著之象”，犹如人性物理之分。

ج相当于元气。因为元气在此时际“有浑沦之象”，“先天无色无象之妙，至此而终。后天有色有象之迹，于此而始”。而ج则为“理气浑同，色妙同然之会”，而字母的“万化之理，至此而条”。可见，刘智是按性理先天演变的模式，来安排上述五个字母在整个阿拉伯字母中的神圣地位的。而ج以后的23个阿拉伯字母均为“后天之化”。

既然ا、ب、ت、ث、ج五个字母（五画）源自先天，那么，它们也就象先天的性理一样，是其后的23个后天字母的原型，或模式。

其三、成物之形。

实际上，在“真”的后天显化过程中，元气既是先天之末，又是后天之始。元气介于先、后天之间。为使先、后天得以衔接，以便由无形而变之为有形，刘智安排了包括元气在内的六品变化。如前所述，元气剖而为两仪（阴阳），阴阳分之为四象。阴阳和四象二品与其后三品（天地定、万物生、人类出）形成过程中，起着“起化”和“广化”的特殊作用。[①]起化和广化与作

① 刘智：《天方性理》，卷一，元气。

为具体的、有形的物体的出现又有所不同。与此相应的是，在他的字母顺序中，他同样安排了ﺍ、ﺏ作为其后字母形成的前提。他说，

ﺍ，气也，天命流行、统体一太极也。ﺏ，物也，各正性命、各一太极也。万造之形，至此而止。①

就是说，作为“天命流行、统体一太极”的ﺍ，相当于“真”显化过程中的阴阳；而作为“各正性命、各一太极”的ﺏ，则相当于阴阳之后显现的四象。后两个字母，虽以“气”和“物”的形式而存在于后天，但它们是“万造之形”，同时又非具体的、有形的物体。在他看来，这是与其后的字母代表有形的物体之间的不同之处。

刘智在ﺏ之后，按阿拉伯字母的顺序，使之分别与物体相对应。这就是他所说的“成物之形”。此种安排的依据，既有从阿拉伯文字中找出有关的词以代表该字母的，也有纯乎象形的。他说，

ﺝ，心也。ﺩ，性也。ﻫ，知识也。ﻭ，状貌也。ﺯ，天也，日星丽乎下。ﺡ，地也，品物陈乎上。ﻁ，男也，刚健中正，自立之质也。ﻱ，女也，柔顺附从，依赖之象也。ﻙ，鸟也，禀天地与气而生者。ﻝ，兽也，禀地与气而生者也。ﻡ，金也，合地与水而生者也。ﻥ，石也，合地与火而生者也。ﺱ，草木也，合天与地与水与火而生者也。ﻉ，山也，盘根峙山所以固（地）者也。ﻑ，川也，旁流行回所以适地者也。ﺹ，豆谷也，所以食人者也。ﻕ，果实也，所以补人者也。ﺭ，人也，生也，即نون，墨池也，万物之所由出也。ﺵ，人之死也，即ياي，约会也，万物之所由归也。ﺕ，还0之初，而有ﺙ之迹也。即两弓相对而中有弦影之象也。天人之往复造化之

① 刘智：《天方字母解义》，上篇。

始终至此而止。ي，我也，万化归终于我也，我外无物。故ي之后不复有字矣。此见万化之序，至我而止也。①

应该说明的是，他赋予字母所代表的物体，既要考虑到字母的形似，又要考虑到字母的含义。而它的含义并非外在的，应从该字母为首的字词中去寻求。这在他的《天方字母解义》的“中篇”里，对每个字母都有所说明。要从字词中寻求所能代表的字母，是不难的。因为每个字词的开头，其字母不可能是重复的、由两个字母代表的。例如，ط，不仅像鸟，而且鸟的阿拉伯文字词 طير 以ط开首；它不可能再由其他字母开头。因而其成物之形具有极大的随意性。

第三，字母奥义。

严格说来，字母并没有什么奥义，更谈不上有什么奥秘可言了。可是，刘智为了说明它们有奥义，也就很自然地要从不同方面去揭示它、赋予它，并极力去自圆其说，以求人们肯定它、认同它，从而接受其神秘性。

为了概略地阐述刘智所赋予的字母奥义，这里仅列举数例以资说明。

其一、关于 · 。

如前述，· 作为“实体”，为字母之原。由 · 而有其后的O、丨以及其他字母。这是字母成化之序中已经涉及的问题。就 · 而言，他认为，凡字皆有 ·，在O剖而为两半的过程中，其 · 或是在先半圆，或是在后半圆。无 · 是因为省去的原故。例如，ح 、د 、ر 的 · 因在后半圆而省去；而ج、ز、ژ 的 ·，正好在先半圆则被保存下来。由于丨乃 · 的自我，因而无 ·。“无点，因其原即点也。”②实际上，在刘智那里，· 在字母中具有“真”所含有的性理的意义。

① 刘智：《天方字母解义》，上篇。
② 同上，下篇。

他对 · 具有什么含义所做的回答，说明了 · 的神秘性。他说，

或问ـ从一 · 而在下，ـ从二 · 而在上，何也？答曰：一 · ，理也。理无对待，故一 · ；理本隐，故在下。二 · ，象也。象有阴阳，故二 · ；象显著，故在上。或问ـ从三 · ，何也？答曰：上一 · ，即理也。理因象而显也。①

这里，刘智赋予点以“理”的含义。与他关于性理为“真”所显化，以及形器出而性理隐的思想是一致的。那么，是不是所有的 · 都代表“理”呢？并非如此。他说，

或问ـ、ـ俱三 · ，而在上、在下之义？答曰：ـ，天也。天之所丽乎下者，三。日月星也。故三 · 而在下。ـ，地也。地之品物陈于上者，亦三。金木活类也。故亦三 · 而在上。②

这里，他赋予 · 以形象化。它或是分别代表日月星，或是分别代表金木活类。按照他的说法，在古字中，ـ之下有三 · （即ـ），后省略而成现在的字形（即ـ）。尽管如此，他已失去他所说的“理”的含义。然而，他关于 · 的说法，仍是不统一的。

或问ـ空无 · ，而反用二 · ，何也？曰：非本 · 也也，乃以分别ـ之 · 也。曰：然则ـ当无 · ，而当加 · ，以别于ـ；ـ当有一 · ，即加一 · 以别于ـ，有何不可？曰：似可也，若则因一字而更二字，殊为不合矣。何若ـ原该无 · 而在前增 · 以别ـ而置后。因凡增者当居所增者之后也，理不更顺乎！或曰：ـ当用 · 。曰：去 · 以别ـ也；曰：何不去ـ之 · 以别ـ？曰：ـ去 · 则蒙闭多矣，ـ、ـ、ـ、ـ俱为所浑矣。不可因少而浑多也。③

这里，可以看出刘智回答关于 · 的问题，同样具有极大的随意性。人们很难从中寻求某种应有的条理和规律。

① 刘智：《天方字母解义》，下篇。
② 同上，下篇。
③ 同上，下篇。

其二、关于丨。

如前述，丨为 O 之化，它作为妙体之用而流行，从而有ب、ت、ث、ج 等先天字母之化。由于它是先天的字母，如何使之与后天的字母连贯起来呢？一个方便的做法是，赋予丨以能与后天相连的特性。这一特性，亦即使丨由竖变横，使之得以承先天以起后天。他说，

～，默德，长也，·点之舒也，有承上起下之象。即丨，额里甫也。但丨额里甫为先天之化，～为后天之化也。丨为直序，～为横排也。ڪ，罕则，即～之竖也。有继天立极之象。上承下授，包天、地、人三极之全义。丨，为化之始，～为化之中，ڪ为化之末。终万化，归终于人也。故ڪ与丨、～三画，同义而同用。①

丨为起字之始，O 为收字之终也。丨至 O，O 至丨，始终如环（圆）也。合 O 与丨为ه，又两弓之象也。②

可见，刘智由丨出发，不仅使它把先天和后天贯通起来，而且安排丨与ه相通并通过丨与ه的关系，使后天再与先天联系起来。这样一来，ه在他的字母之中，实际上，正如人在大化循环中一样，肩负着尽终返始的作用。

其三、关于ه与ى。

在刘智的字序中，字母的后天之化，实际上以ه而告终。刘智安排的字母顺序，同当前语言学所教授的字母顺序，有些微的区别。即ى在ه之前而非在其后。显然，这纯粹是根据其神秘释义的要求而被故意安排的。这是说，他赋予ى以人的含义；人之后，很自然的是人的去世。ى后的字母只能代表人的死亡。是让什么字母代表死亡呢？从字母被赋予某一特定含义的原则而言，

① 刘智：《天方字母解义》，上篇。

② 同上，上篇。

恰好，能代表人的死亡含义的词的字首是و而非ه，这就很方便的把و置于ه之前。

ه与و的含义为何？他指出，在28个字母中，ه和و不仅是阴阳对待的，更为重要的是此二字代表了“归化之境”。[①]当然，ه的含义还不限于此。如前所述，ه为“还0之初”，“天人之往复，造化之始终，至此而止”；它以后虽有字母ي，但他认为ه即0。实际上，在他那里，“ه”的意义虽是“他”，但这个他并非你我他之他，而是“物主也”，即指的是真宰之他。苏非派就有千百次诵读“他!”的诵词以赞诵真宰。

其四、关于ي。

就一般的意义来说，ي指我。可是，根据刘智的说法，“ى，我也。万化归终于我也。我外无物。故ي之后不复有字矣”。显然，这个ي指的是真宰的自我而非你我之我。

实际上，在他那里，ى有二义。他在引用《妙喻经》时说：

> ي，即ا之屈。ا，即ي之伸。执我则为ي，还他则为ا。此归根复命之谓也。由ا而至于ه，则归复之迹化，浑同一体之谓也。[②]

就是说，ا至ه，被视为先天和后天之迹，ا至ه而化。此后则是ي之境。这个ي，当然不是你我之我的ي，而是作为真宰的自我之ي。他提出，在28个字母中，除去ا、ب、ت、ث、ج5字外，在其余的23个字中，自ح至ه，皆有阴阳对待，“惟ي为单字，无你，无对。盖ي者，我也。万化总归之我也，我外无物也。故先辈增一ى字格之，其义深矣”。[③]就是说，在古阿拉伯文的字母顺序中，在ه和ي之间还有一ى字。[④]他对此

① 刘智：《天方字母解义》，上篇。
② 同上，上篇。
③ 按照目前一般的说法，阿拉伯文的28个字母中，有14个太阴字母，14个太阳字母。刘智的说法与此多少有所不同。同上，上篇。
④ 蓝煦：《天方正学》，卷二。

做了如下说明：

> ه与ي之间增一لا字，何说？曰：ه，他也。即是物主也。ي，我也。即受造者也。لا，不也。他不即我，我不离他也。又非也。他非我，我非他也。又无也。只有他，无我也。又勿也。只视他，勿视我也；只归他，勿归我也。①

这是说，这里的ي是指作为具体的人的你我之我，而非真宰的自我之我。可见，他把ه和ي又紧密地联系起来，极其强调ه与ي之间的关系；同时，又根据具体情况把ي的两种含义区分开来。

然而，在他看来，ه与ي的关系还不限于此。他说：

> ……要其实，ي即ه之表也。此字之形包含以前27字之形，此字之义包含以前27字之义。②

从刘智的思想体系来说，很自然地把真宰之显化归结于人。人肩负着归终返始的使命。这是“复归”论中讨论过的问题。而在他的字母中，同样有个由什么字母肩负返本还原的问题。这个字母也就由“我”体现出来。前引《妙喻经》所述“ي即ا之屈，ا即ي之伸。执我则为ي，还他则为ا”，完全表明了他在字母问题上的大化总归的思想。

第四，道载于文，文寄于字。

根据刘智的说法，“点者，文字之根原也。画者，文字之资始也。字者，点画之显象也。文者，字画之变化也。是故，文之千变万化不离乎字；字之千变万化不离乎点画也”。就是说，点画是文字存在和变化的基础；而“文字者，理道之盛器也”。③文字作为“理道之盛器”和载体，“文字其纪，为道之粹”，真

---

① 刘智：《天方字母解义》，上篇。

② 同上，中篇。

③ 同上，下篇。

宰之道就体现在“三十大藏，六千余章”的《古兰经》中。[①]可惜，刘智对“道载于文，文寄于字”[②]的说法，在该书中没有得到充分的发挥。他例举了三个人们熟悉的字词（الله、محمد、احمد）为例，揭示“道载于文，文寄于字”的奥义。根据他的说法，这里引用二例以资说明。

其一、关于 محمد（穆罕默德）。[③]

他提出，作为“吾圣人名”，محمد 一词由四画四音、即四个字母组成。这四个字母是 م、ح、م、د。他分别从象形、取义和论理三个方面讨论该词。

就象形而言，他说，“محمد 为人极之样子”，因为“م 象首，ح 象两臂，又 م 象腹，د 象两足，盖如……此状也。”

就取义而言，他说，“محمد 为普天赞颂。普天之神，盖地之祇，尊自真主，贱而生灵，莫不称颂其德而赞扬其美也”。

就论理而言，他提出了两种说法。第一种说法是：م、ح、د 三个字母分别代表果实、气、心，“造化如一株树，محمد 为其种又为其果。先天地为种，为万理之根元。后天地为果，为万圣之封印”。محمد 一词有两个 م；“ح 居两 م 之间之气，实居先、后天之间也”；当“先后天成而命立焉，承命者心也。故 د 居于其末”。第二种说法是，“第一 م 即第一本质，第二（م 为）本质的延续，是妙世，是色世。先后天总一真主（预

① 刘智：《天方字母解义》，序。

② 同上，下篇。

③ 在《天方字母解义》中涉及穆罕默德和阿赫默德两词有关的阿拉伯文概念，王俊荣协助汉译。

定的）大限的形象。故曰，مقدّر是真主（预定的）大限的形象。”①这是说，无论哪种说法，مقدّر一词的字母安排系先天妙世、后天色世宇宙万有的缩影，以及该词系“真”所显化的先后天周期内的真正体现。

其二、关于احمد(阿赫默德）。

按照刘智的说法，احمد一词是“吾圣先天之名也”，该词也由四画四音所组成。这四个字母是ا、ح、م、د。他同样从象形、取义和论理三个方面阐释该词的含义。

刘智提出，宇宙万物“不离乎四”，即指矿类的金石、长类的草木、活类的鸟兽以及“万有之至灵”的人类。就象形而言，他有两种说法。一说，“人像ا，顶天立地，中立无倚；活类像ح，背天伏地，傍驱横走；长类像م，抱首下垂，花实上长；矿类像د，下盘、上锐、中虚，藏育一名也，而万象兴焉”。另一说，“احمد像人礼拜之四仪。站立像ا，鞠躬似ح，叩头似م，跪坐像د。是故礼拜为奉主、体圣所从。”

就取义而言，احمد的意思是“可嘉许的”。刘智依据此义进而引伸为“至善赞者”。他说，“所谓赞者，即礼真、敬真之功也。惟圣人至善礼拜，惟圣人至善奉主，皆取احمد之意”。

就论理而言，他说，“ا，安拉也；ح，性智也；م，王国之君主也；د，阿丹也”。这是说，“安拉，乃万化之主宰；性理，乃主宰首显之大命；君主，乃色世，王国，乃妙世；阿丹，人类也”。因此，可以说，此四字母的全部含义是：他奉真主之

---

① 根据《天方字母解义》（上、中篇），刘智赋予各个字母以含义，就م、ح、د而言，“د，心也”；其义为“心也，人之身命统会之所也。取万物各具一太极之义”。“ح，气也。天命流行、统体一太极也”，其义为“耻也，窍也，又如旧也；喉中音诵之，可代呼吸。取其理化，而气生之义”。“م，果实也，所以补人者也”；“万物之遂也”。

命而开色妙两世，故称他为“人道之极”。[①]

其实，马注在《清真指南》中有类似的说法。他说：“按《讨喇特》经中，真主称穆罕默德圣人为额核墨都，其额核墨都之文，乃额利府、哈、蜜目、打勒四字合而成者。真主按此四字，造化世界中人品、禽兽、草木、金石之四形。人品体额利府、禽兽体哈、草木体蜜目、金石体打勒。又按此四字，命为朝拜中站立、鞠躬、叩头、跪坐之四仪。站立体额利府，尽为奴之礼，因人贵于万物，故头圆者戴天，足方者履地。鞠躬体哈，尽禽兽之礼，因人禀贪愚之性，故脊平而首低。叩头体蜜目，尽草木之礼，因人禀生长之性，故头伏而脊高。跪坐体打勒，尽金石之礼，因人禀刚顽之性，故静止而不移。”[②]就一般的意义来说，人们是难以想象普通的字母具有如此的奥秘的。而就刘智、马注等穆斯林学者而言，无论他们所受的神秘主义影响，还是他们自身的学识，都会通过简单的字母以阐释其深邃的神秘奥义。如果不把阿拉伯文说的玄妙一些、神秘一些，在他们看来，这无疑是对“天方字母”价值的贬损。唯有把它说的玄妙一些、神秘一些，才符合他在序言中所说的文字降自天庭；更为重要的是，只有这样，才能使28个字母（及其演变的万千字词）通过ي而返本还原，正如宇宙万有通过人极而归真复命一样。

第五，两弓之象。

《古兰经》称：“他相距两张弓的长度，或更近一些。他把他所应启示的启示他的仆人，他的心没有否认他所见的。难道你们要为他所见的而与他争论吗？他确已见他二次下降……。”（53：9—12）一般的经注家都主张这里的仆人指的是穆罕默

---

① 刘智：《天方字母解义》，下篇。

② 《讨喇特》系《圣经·旧约》所指的《摩西五经》。这里，额利府，即ا；哈，即ح；蜜目，即م；打勒，即ل。见马注：《清真指南》，卷六，问答。

德。这段经文的含义是说他见到真宰的情景；神秘主义的经注更是持这一主张。刘智赞同此类注释。他在援引这段经文后，做出了如下说明。

经云，两弧界合，或复至近。两弧者，来降为一弧，复升为一弧。升降既全，则两弧界合矣。或复至近者，超越名相之界，立无何有之乡。全体汐合本然，此至圣独践之境也。（《天方性理》，卷四，升降）

实际上，刘智对于两弓的神秘主义解释，还不限于此。他在《天方字母解义》中，根据阿拉伯字母的含义，他对何谓两弓之象，做了进一步的解释，他说：

或问两弓之象。曰：人人有个两弓之象。但未收圆到头耳，如ﻫ两弓之象也。ﻱ，我之象也，使ﻱ而成ﻫ，最易也。何以易？设一近乎之象，如ﻱ展之，则为ﻱ，收之则成ﻫ，不至易乎。①

如前所述，在阿拉伯字母中，ا作为0之化生、妙用和流行，它在无形中构成其他字母的基础。因此，他在解释ا的含义时，很自然地把它们联系起来并赋予神秘主义的解释。他说：

ا为起字之始，0为收字之终也。ا至0，0至ا，始终如环也。合0与ا为ﻫ，又两弓之象也。②

ﻫ还0之初，而有ا之迹也。即两弓相对而中有弦影之象也。天人之往复，造化之始终，至此而止。ﻱ，我也，万化归于我也，我外无物。故ﻱ之后不复有字矣。此见万化之序至我而止也。③

这里，表面上是说“ﻱ之后不复有字”，因为它是28字母

① 刘智：《天方字母解义》，上篇。
② 同上，上篇。
③ 同上，上篇。

中最后一个字母。实际上，它所要表达的思想是“万化归于我”、“我外无物”。显然，这里说的“我”，指的不是别的，而是真宰的自我。其实，这里说的意思是：即使像“至圣”这样已达到“两弧界合，或复至近”的人，也只能到此（即两弓）境界；一般的人，尽管前面说到“人人有个两弓之象”，但他们的圆都没有收到头，因而也就不成其为圆，要达到“两弧界合，或复至近”，就很困难；至于修道者能否达到这一境界，虽说“所易而无难也，几于返矣”，[①]“几于返”，终究不是完完全全的返。

刘智关于阿拉伯字母的神秘释义，是他个人的独创，还是有其文字的依据？对此，我们从《天方字母解义》中看到，他提到的两本书（即《妙喻经》和《字母经》），可能是他写作此书的主要依据；不可否认的是，他在解义中，还应用了中国的一些传统观念或概念（如太极、元气、两仪、阴阳、四象等）。这里拟不具体讨论。同样的，我们在其后的《天方正学》中，看到了对阿拉伯字母类似的神秘解释。其实，《天方正学》比《天方字母解义》做了更为明确的说明。例如关于字母在先天的“造化之序”问题，他说：

> 初惟 ·，实体也，主也，静也。动而为 O 妙体也。妙体之显然为 丨，乃妙体流行者也。𠃌者，丨之真一气。气著而理隐者也。𠃌者，丨之著此两仪。形著而气隐者也。𠃌者，丨之显象，象著而理见者也。𠃌者，丨之化成，理气浑同，色妙同然者，万化之理，至是条然矣。[②]
>
> ·，主也。体也。··，两仪也。用也。体与用，互相得也。∴，体与用与为也。作用相参也。天地人三才者也。[③]

① 刘智：《天方字母解义》，上篇。
② 蓝煦：《天方正学》，卷二。
③ 同上，卷二。

从蓝煦的说法中，人们不难看出，他把体用为视为天地人。刘智虽然在说法上与蓝煦大同小异，但他还没有把体用为视之为天地人。这是他和蓝煦最大的不同之处。

通与碍

人如何克服障碍，达到真宰，并与之合一，是功修者从事精神修炼的最终目的。理论上，功修者能否达到该目的，这不是功修者个人主观意愿所能决定得了的；它是修炼达到一定程度时水到渠成的事，它作为真宰的一种恩赐，会自然而然地发生和来临。因而他只应专心、尽力、勤奋功修，不应思虑、不应操之过急。可是，实际上，功修者没有不关注其功修的导师、方法、进程、成效及其最终结局的。对他们来说，关注的头等大事就是能否“通”至真宰、与之合一。

刘智在不同著作中关于通与碍的论述，其中心思想在于说明人源之于主，本质上，“人与主无间也”，[①]两者相通，其间并不存在任何障碍。如果认为其间有障碍的话，那完全在于人本身的障碍。“处处皆本然，处处皆障碍。非处处皆障碍，处处皆自为障碍也”。[②]我们在他的“性理”论中已讨论过关于人性与身、心的关系，已经涉及到人的“自为障碍”问题。那么人在功修过程中，如何克服障碍、得以畅通而达到真宰呢？在他看来，正确处理好性与身、心的关系，是解决好通的关键。何谓通？何谓碍？他说：

> 通也，理也。碍也，象也。滞于象者，碍于理。复于理者，通于象。然非去象以求理也，能通于理，碍即为通。不通

① 刘智：《五功释义》，念理。

② 刘智：《天方性理》，卷四，障碍。

于理，通亦成碍。人也者，理与象全体聚合之名也。日羁于象，则无由复于通。不特身形不能复于通，即性灵亦不能复于通。何也？灵为形役矣。日求于理，而象不能为其碍，不特灵性不能为所碍，即身形亦不能为所碍。何也？形为灵超矣。灵为形役，即通而成碍。形为灵超，即碍而成通。①

这里说的理，即无形之理。就大的方面说，指的是先天、理世、妙世；就小的方面说，指的是一般的性理、精神、思想、观念……。这里说的象，即有形之象。就大的方面说，指的是后天、现世、色世；就小的方面说，指的是宇宙万有的形器，即万事万物。刘智把通与碍同无形之理与有形之象联系起来，这很自然地解决了通与碍的辩证关系问题。具体说来，通与碍是“真”所自我显化的两个相互依存的方面。通离开碍也就无所谓通，碍离开通也就无所谓碍。通借助于碍而得以显其为通，碍则借助于通才显其为碍。就总体而言，通是绝对的，碍是相对的。这正如《古兰经》所说的，“真主是最后的归宿”。（3：28）“天地万物，不论自愿与否，都归顺他，他们将来只被召归于他”。（3：83）正因为“通”才得以归；否则就无所谓“最后的归宿”。还因为“凡在大地上的，都要毁灭；惟有你的主的本体，具有尊严与大德，将永恒存在”。（55：26、27）而碍本身不过是通的另一种表现形式；其存在就是为了设置障碍、给人以磨难，从而使人在精神修炼中得以通之于真宰。

在刘智看来，人的自我“聚合”理象于一身；人系“真”之显化，人与主本相通而“无间”，人与真宰之间之所以能通，完全在于人从先天来到后天并在克服后天的障碍后能够再通向先天之真宰。人在复归于主的大道上本没有什么碍或通的问题。因为“碍即为通”。可是，为什么会有碍呢？问题在于人对现世生活

① 刘智：《五功释义》，拜理。

的态度究竟如何。如在现世生活中沉溺于声色物欲（“滞于象”），从而忽视心灵、精神的修养（“碍于理”），原本是通的，也成了碍。如果人能注重修心养性（“复于理”），而不沉溺于声色物欲（“通于象”），也就不会有碍。但这不是说，人不要参与现世生活而专注于精神修炼。如果能了解此点，也就没有什么碍或通的问题了。因为无形者没有不通的问题；反之，有形者要使之以通就不是那么容易的了。这正如他所说的，“身之所不能通者，心能通之。心通无形之位，即犹阿而实通理世之位也”。[①]他在这里所表述的思想，实际上是说，人不应为“形役”，即不应为声色享受、俗世物欲所“日羁”、所驱使，从而成为通的累赘，影响人通达无形之理。

至于如何实现通并克服障碍呢？他提出，这只有使人的身、心不受声色、物欲之惑，做到“灵超”，或者说，真正超脱俗世享受，就能达到“碍而成通”。

他所说的“通”的境界又是什么样子呢？他说：

> 天人吻洽，而塞者通焉。夫而后听，非以耳，无所勿听矣。视非以目，无所勿视矣。言不以口，动不以身，无思弗顺，无感弗通矣。夫而后不思而得，无为而成。知周有物，神应无方，天地之几（同机）在我矣。夫而后以天用人，以人用天，天人尽妙，体用浑全，天道之本然于兹可见矣。若而人也，天地莫能届其量，日月莫能拟其明，鬼神莫能窥其事，算数不能纪其功……。[②]

这里说的“塞者通”，实际上是说功修者由碍、由“非通”过渡到“通”；亦即达到了人主合一的境界。尽管这只是一种抽象的、纯精神的境界。然而，在神秘主义者那里，“人主合一”

---

① 刘智：《天方性理》，卷三，胚胎。

② 刘智：《五功释义》，功效。

并非空泛的、毫无内容可言的精神世界。

根据神秘主义的主张，通常把功修者所达到的那种“寂灭”的阶段，视为是合一境界来临的表现；在这一阶段，功修者丧失自我意识（“无我”）而在精神上与真宰达到了合一。由于“寂灭”或“无我”具有某种消极的含义，在苏非学说的随后的发展中，出现了“永生”的概念。该概念代表了功修者在精神上具有与真主同在的积极的含义。在这一阶段，功修者通过沉思真宰的本质，丧失人的个体意识而融入真宰的意识、人性转向神性，从而个人的“现象”的自我过渡到真宰的本质（“真正”的自我），在精神上与真宰同在。但这既非神质注入人体，又非人体与真宰之真体合为一体。从自我“寂灭”到“永生”，这是神秘主义在合一理论上出现的微妙变化；在它的进一步发展过程中，在两者之间又出现“寂灭”意识本身的“寂灭”，以达到绝对的无我境界，从而使自我得以“永生”。

刘智从三个不同的层次上说明人主合一之境的奥秘。

首先，这时功修者已能“听非以耳，无所勿听”，“视非以目，无所勿视”，“言不以口，动不以身，无思弗顺，无感弗通”的境界；

其次，功修者能够达到“不思而得，无为而成”，“知周有物，神应无方”以及“天地之机在我”的境界；

最后，功修者这时能真正达到“以天用人，以人用天”，“天人尽妙，体用浑全”，以及“天道之本然于兹可见”的境界。

神秘主义者所追求的人主合一的这种境界。马注多次提到这一源自“天经”的思想。他说：

> 天经谕云：“若我喜他时，我是他耳目手舌，然后他凭我听、凭我观、凭我取、凭我言。”①

① 马注：《清真指南》，卷二，真慈。

大哉真主！视不凭目，全是视，乃无所不视。[①]

大哉真主！听不凭耳，全是听，乃无所不听；知不凭心，全是知，乃无所不知；言不凭舌，全是言，乃无所不言。[②]

可见，能借助于真主无形之耳目手舌而从事听视言动者，非处于合一之境是无法做到的。当然，在苏非看来，这还是合一时的最初境界。这时，合一者本身还需要“凭我”（这里的“我”指的是真宰）即凭借真宰而听观取言。就是说，尽管在这一阶段，合一者自身的俗世情欲已不再存在，他完全达到了合一之境；可是，他自身的有形的耳目手舌并不因为达到了合一境界而消失，他还无法完全摆脱自我的有形之躯以为“通”之障碍。只有做到加米所说的“克克”的境界，才是真正的合一之境。也就是说，要做到“不自觉，不觉其不自觉”，进而“亦不觉其不觉”，“而专觉于主”，因为“觉于主，无觉也”。[③]

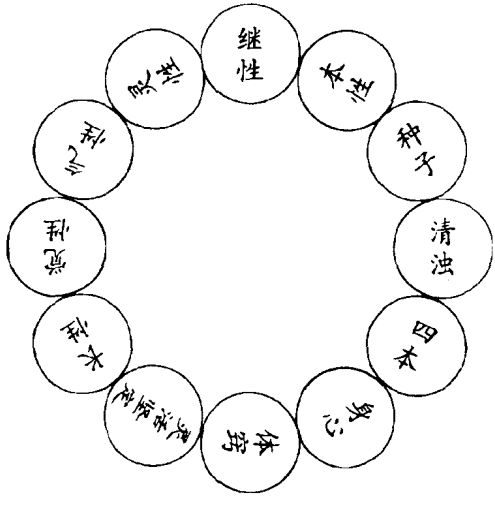
刘智认为，唯有到真正的“通”时，“天地、隐显、形器，不能为碍也”。[④]否则的话，永远也无法“通”的。真正能达到“通”的，也就是达到了他所说的“一归本然，天人浑化。物我归真，还真”[⑤]之境。在这一境界，一切先天理世的和后天象世的、性理的和形器的、精神的和物质的，一句话，主观的和客观的，都将消失其界限，都将返本还原，归之于“真”之本然。他所说的所谓“化化”，指的也正是此。就是说，一切显化、理化、形化、造化、变化、演化……，都将还之于“真”、化之为“真”。他所说的所谓浑化，指的也正是此。就是说，既然“真”所显化、理化、形化、造化、变化、

① 马注：《清真指南》，卷五，忠孝。
② 同上，卷九，认己。
③ 刘智译：《真境昭微》，克己、克克、归一。
④ 刘智：《五功释义》，功效。
⑤ 刘智：《天方性理》，卷首，本经，第五章。

演化……的一切，都归至“真”，到这时，由“真”所显化的人也就自然而然地与真宰合一，归至“真”境。

无论是人主合一也好，抑或是天人浑化也好，其实说的是一个意思。他之所以提出通与碍的问题，完全在于使人了解人主本自相通，其中无间。因此，人应顺其自然，在参与现世生活的同时，做到自我的精神修炼，无所谓障碍、无所谓不能通至真宰的问题。问题恰恰在于是自觉的通，还是被动的通，是享有合一快感和无限福乐的通、还是接受预定的末日审判后的通。各人的态度、做法不同，其结果也就完全不同。其神秘性也正在此。

小世界原始返终图



附录：《五更月》

（刘智著）

一更初，月正生，参悟真宰无影形。妙难喻，无所称，不落方所乃实真。永活亘古无终始，独一无偶唯至尊。开造化，理象成，大命立开众妙门。

一更中，月正新，参慧无极性理根。元气剖，阴阳分，万物全备人极生。无极是种太极树，树藏果内果即根。慎分明，须认真，莫把种作种根人。

一更末，月正高，定信吾教异诸教。修后世，望恕饶，遵行天命与圣条。顺享天堂无限福，逆罚地狱受刑牢。劝童稚，莫逍遥，免得此后哭嚎啕。

二更初，月正娇，人生世上命不牢。贪荣华，终日劳，身入苦海受煎熬。百年三万六千日，人生七十古来少。劝童稚，细推敲，瞽眼一时无常到。

二更中，月正圆，呼吸二气莫放闲。减饮食，聊睡眠，常把真言记心间。青铜宝剑休离手，斩断恩爱除妄缘。从此间，步步前，得登道岸见真元。

二更末，月正辉，人心唯危道心微。辕马劣，龙虎威，关口重叠山崔巍。虽有青锋难敌斗，怎能砍开出重围。访名师，求护卫，透过玄关得真机。

三更初，月正清，大道不离本身寻。乾坤大，物难名，尽向微躯方寸临。道包天地人包道，贯彻表里与粗精。知的确，好登程，认己明时认主明。

三更中，月正朗，一颗明珠海底藏。忙登程，驾轻航，翻入龙窝层层浪。受尽千般无限苦，捞得明珠无价偿。紧护持，莫放荡，富贵好还原家乡。

三更末，月正端，一心要从玉院看。登九霄，叩玉环，仙童把盏赴宴欢。采得几般灵妙药，制成济世妙金丹。遇病夫，赠一丸，医得疲癃寿南山。

四更初，月正偏，嫦娥梳妆玉楼前。体似酥，面粉团，蹁跹袅娜赛天仙。抖擞精神凝魂魄，谪下凡尘配姻缘。男女欢，阴阳联，相亲相爱无限年。

四更中，月正西，浊体怎能归真一？炉里锻，火中烧，销尽铅华存精汁。不经千锤百炼功，怎能宝鼎金瓯匹。主命唤，莫敢违，全体归真上太虚。

四更末，月正盈，克己复礼至性存。践三乘，过五行，成全四藏是真人。昆仑宝镜原属我，万物之中我为尊。掌慈航，渡迷人，便离真诚恻隐心。

五更初，月正缺，胸藏一壶真日月。天已卷，地已裂，万物相朽理弗灭。一障一消真容现，色妙二世俱透彻。虽有口，缺无舌，难与凡人说妙诀。

五更中，月正淹，清心显性道大全。升降合，循环完，一归本然浑人天。更超明象真谛现，三忘尽时本然灿。形体化，两弧圆，尽终返始归自然。

五更末，月正落，复命归真上的罗。无色府，无相所，无声无臭真寂寞。一尘一粟全体大，一呼一吸终古多。浑世象，全种果，依然最初独自乐！

第十二章　思想载体

刘智融伊斯兰与儒释道思想于一体，形成自身独特的思想体系，从而成为中国穆斯林的著名学者和中国伊斯兰教汉学派的重要代表。

刘智生前已在部分汉族儒生和穆斯林中产生影响。在《天方性理》、《天方典礼》等著作中由汉族儒生或回儒所撰写的序，是其影响的明证。刘智“沉疴在身”时，曾受托为《真功发微》撰写“弁言”，称该书虽“简而又简者也”，但读者“勿以浅近而忽之”，它仍为“庶几履天跻圣之阶也”。[①]从写弁言一事中也可看出他生前在穆斯林中的影响。在他去世后，他的著作更受到人们的关注。例如他的《天方典礼》一书被收入《四库全书存目》，[②]说明该书已受到清政府注意。18 世纪中叶，西北回民反清起义复起，乾隆四十七年（1782 年）广西巡抚朱椿上奏清廷，奏称：广东崖州（今海南境内）回民海富润携带 21 本“回字经”，5 种汉字书从陕西返粤，“恐系甘肃番回漏网逆党”，已逮捕严查；并向江南各省督抚发出咨文，希望协办此案。[③] 该奏折后经乾隆驳

① 余浩洲：《真功发微》，真功发微弁言。

② 《四库全书》于清乾隆三十七年（1772 年）开馆纂修，经十年修成。

③ “回字经”指阿拉伯文和波斯文的伊斯兰教经书。因办案人不识其文而未列名。5 种汉字书指刘智的《天方至圣实录年谱》、《天方字母解义》、《五功释义》和《天方三字经》，金天柱的《清真释疑》。见刘智：《天方至圣实录》朱椿奏折。

回。刘的著作虽因海富润案蒙受连累，但他的著作却因祸受益，得以在各地广为传播而不致遭到不应有的损害。同样的，一部分穆斯林把刘智视为“吾道枢纽”、“道学先觉”、“典型在望”、“学贯天人”，充分表明他的著作和思想的影响非同一般。①

刘智的思想在中国穆斯林中、尤其是在西北地区的一些门宦教派中，迄今仍深有影响；他的著作在民间广为流传，被很多穆斯林奉为“汉凯塔布”（汉文经典）。而西道堂则以它为行教和社会生活的重要依据，从而成为刘智思想的现实的载体。他们器重刘智的著作和他的思想，并非违心的或来自外界的压力，而是这部分穆斯林在中国社会条件下极其自觉的选择。他们以此既有别于国外的穆斯林，同时又与儒释道相区别。这是伊斯兰教在中国的地方化和民族化的一个必然结果，也是中国穆斯林自立于世界穆斯林之林的一个重要标志。

随着岁月的推移，刘智的宗教、学术思想将会受到愈来愈多的人们的关注，也必将相应地产生其影响。研究刘智思想影响的现实意义也正在此。

匾额、对联

刘智思想的影响，显然源自他所属的汉学派和他的著作。就现存刘智的著作而言，可分为两类。一类是阐述深奥哲理的著作。这反映了他的宗教哲学思想。《天方性理》可以说是这类著作的代表。正如白寿彝所说的，“不只习科举的人不懂得，治古文词的人不懂得，讲宋明理学的人不懂得，就是素来笃于宗教的人也不懂得”。② 他的“译著，数量大，方面广，这是超出前人

① 马全仁：《刘智墓记》，《中国穆斯林》，1985年，第2期，第31页。
② 白寿彝：《刘智》，《中国穆斯林》，1983年，第3期，第18页。

的。他对于三极（天文、地理、人身）的研究，历史的撰述，都是以前经学家所未曾作过的。在撰述的形式上，他是第一个反对用经堂语，而主张用典雅的文字译经的。……在撰述的内容上，他是第一个正式沟通伊斯兰和儒家的道理的”。显然，这是他的著作“脱离大众”的重要原因。“但在那时侯，要想把伊斯兰的学问介绍给教外学者和教内读儒书的人，这不能不说是一种比较有效的方法”。①

另一类著作则是“一些普及启蒙性质的通俗读物”。② 如《五更月》，“具有精小和谐，易于记诵，便于抄传等特点，在宁夏一些地方，甘肃的临夏、甘南等地的回族群众中，几乎是家喻户晓，人人皆知”。③ 又如“《天方三字经》问世后，投石冲破水中天，伊斯兰汉文译著的领域扩大，通俗文艺形式的作品不断地涌现”，像《天方四字经》、《祝天大赞》、《清真蒙引歌》、《回教女子三字经》、《七空仙桥》、《十二等复生》等，都是在该启蒙读物问世后陆续出版的。④

上述两类著作，通过教内外学人有形无形的活动，随着时间的推移，终于在广大穆斯林群众中得到了传播并产生了重要影响。实际上，他的著作适应了社会不同文化层次人们的需要。哲理深邃的，适于功修者从事精神修炼的需要；通俗、启蒙的，适于普通大众的需要。正基于此，在中国的门宦教派发展史上，刘智以其宗教哲理思想而居于极其显赫和重要的地位。在西北地区相当数量的清真寺、道堂和拱北中，大都以匾额、对联（或中

---

① 白寿彝：《刘智》，《中国穆斯林》，1983年，第3期，第18页。

② 丁谦、马德良：《〈五更月〉浅识》，《中国穆斯林》，1991年，第5期，第33页。

③ 同上，第34页。

④ 纳国昌：《启蒙读物——〈天方三字经〉》，同上，1990年，第6期，第15页。

堂、或条幅）形式，恭录刘智的至理名言；或是所撰匾额、对联的内容，在一定程度上反映了他的思想；或是录自他的著作。[①] 其中，有的匾额、对联的内容，明显地反映出儒释道的思想，而这又是和他的思想相匹配的。下面，根据所掌握的匾额和对联，从中选择最能反映他的思想或与他的思想相雷同的，予以集录，以资说明此点。

这类匾额主要有：

大化归真
真一还真
天人浑化
无妄性真
妙境还真
一清无染
妙合元真
道括真机
惟精惟一
性命双修……

此外，这类对联主要有：

主赐真经　明先觉后　今世后世通解；
圣传正教　顺主利人　天道人道并行。
莫分言三乘　吾道一以贯之；
须实践五功　天心大可见矣。
身净心净　净得万缘皆空；
教好道好　好到升堂入室。

① 有关的匾额、对联，引自马维良：《临夏市清真寺、拱北文墨辑录》，见《甘肃穆斯林》，1995年，第4期，第34—36页；有的系笔者1995年5月应西道堂之邀在各有关寺院、道堂和拱北参观、访问时的录记。

性命合一　灵光普照万古；
天人无二　妙理包罗千秋。
清命显然　映彻千秋月；
真性超矣　包罗万理天。
天经圣谕　光照日月；
五功真信　惠及乾坤。
慧光普照千江月；
德性清澈万里天。
明了三乘理；
清心道成全。
福如东海；
寿比南山。……

刘智的《五更月》全文被恭录并被悬挂在清真寺、道堂或教民的居室内，也是极其普遍的事。所有这一切反映出刘智著作及其思想，二百多年来在西北一些地区深有影响。这说明西北地区穆斯林是如何重视刘智的著作和思想的。扩而言之，它是如何重视汉学派的著作和思想的。

尽管人们可以说，教与道是统一的、互为表里的；但从所恭录的他的至理名言或反映他的思想匾额、对联来看，其内容主要是强调精神修炼方面。这也正是他之所以被称之为“先贤”，并被承认为“道学先觉”、“吾道枢纽”的原因所在。实际上，这些匾额、对联强调了伊斯兰教内在的教理方面，充分表明他的著作和思想适应了那部分称为道学派的穆斯林的精神需要，因而在他们中间具有更大的影响。

由于刘智的著作和他的思想在中国穆斯林中，尤其是在西北地区穆斯林中有如此深远的影响，这就为其后的西道堂的建立和发展提供了丰厚的思想土壤。西道堂在这一丰厚的思想土壤的基础上坚持并发扬刘智的、或者说汉学派的思想，并自觉地承担起

刘智思想载体的使命，也就是十分必然的了。

西道堂

光绪十六年（1890 年），马启西（1857—1914 年）开馆授徒，始创道堂。[①] 马启西在学馆中以教授刘智著作为主、兼授王岱舆、张中、马注等人著作。西道堂看重刘智的《天方性理》、《天方典礼》、《五功释义》等著作并非停留在口头上、宣言上，而是以其有限的财力，从事有关的宗教、经济、教育、文化等方面的活动。经过一个多世纪后，人们来考察西道堂发扬中国传统文化的一系列做法，可以看到其社会实践的可贵性。

前引西北地区一些清真寺、道堂、拱北中所录的匾额、对联，并不包括马启西的作品。目前，由西道堂编印并流传的《马启西诗联》中，共保存着他的诗联 16 首。就其内容而言，它与刘智的著作有着极其明显的思想渊源关系，甚而可以说，它是刘智思想的复述或再现。

例如马启西说：

为性海　为灵根　代有无之妙用；
曰元勋　曰首命　显动静之玄机。[②]

从此诗联中可见，他所说的“性海”、“灵根”、“元勋”、“首命”，指的不是别的，而是刘智《天方性理》中所述的“真”的自我所显化的第四品；该品是继“真”的自我显化出体、用、为三品后的又一自我显化，“乃真宰发现之首品”。[③] 这就是刘智所说的，“此性为千古一切灵觉之首，此智开千古一切作用之端。

---

① 馆名“金星堂”，光绪三十四年（1908 年）更名“西道堂”，这标志着该道堂的正式成立。

② 《马启西诗联》，中国伊斯兰教西道堂编印。

③ 刘智：《天方性理》，卷一，真理。

性智二者，代行造化之本领也。后此凡属有灵之物，皆根此性而始，人神鸟兽之类是也；后此凡属有为之物，皆根此智而始，天地万物之类是也。以故首品又名大笔，言千古一切理象，皆从此大笔写出者也。又名曰道，盖为古今理象往返之道路也"。[①] 因为能成为性海、灵根的，唯有"真"的自我而无其他。同样的，他所说的能使之发生或替代其"有无之妙用"的，显其"动静之玄机"的，唯有"真"的自我而不是别的什么。由于该品为"真宰之发现"，不得再称之为"主宰"而称之为"代理"。也由于"真宰以其本体中无所不有之妙，尽发现于此首品之中"，此品也就成为"千古群命之一总命也。后此之造化，皆此首品以真宰之所发现者，而一一发现之也。"还由于"首品为真宰之首品，而但不得以真宰称之。首品之所有，一皆真宰之所有；首品所含之理象，一皆真宰所含之理象。后此造化之事，皆首品之事，而真宰若不与其事矣。故于此名之曰代理"。[②] 正因为该品在造化中所起的重要作用，刘智规定"真宰之起化，莫不从此境而起；及万化之归真，亦莫不从此境而归"。[③] 可见，马启西在这里不过是以诗联的形式概述并再现了刘智的思想。

又如他说：

人人具我真面目　弗失即是我；
物物显他假形像　化尽就如他。[④]

同样的，他在这里所说的"我"和"他"，并非你我之我，亦非你他之他。所指均为真宰的自我。根据刘智的思想，人乃"真"的自我的显化。本质上，尽管可以说人性中均含有先天的"真"性、人人有此"真"性。此即马启西所说各人"具我真面

---

① 刘智：《天方性理》，卷一，真理。
② 同上。
③ 同上。
④ 《马启西诗联》，中国伊斯兰教西道堂编印。

目”。可是，由于各人在先天所赋的品性等第不同，也由于各人在后天所受声色物欲的影响、各人对声色物欲的态度、以及各人从事功修的程度、所获功修成效的不同，实际上世人所得到的“真”性则各不相同。如果凡人“弗失”他的“真”性（或“真面目”），仍可以说，“即是我”；而人已失去多寡不一的“真”性，也就不再具有“真”的“真面目”。同样的，由于形气显、性理隐，也由于万物皆虚、皆幻、皆假，惟有“真”之为真，尽管真宰造化人类，但表现为人的形象的你我，所显者并非真宰之形，而系“显其假形像”。因此，人欲求“真”之真，唯有“化尽”现世虚幻之形方得以归真；一旦归之于真，当然也“就如他”的自我。这一诗联的上下两句反映了同一思想，即来之于“真”之人在现世不再具有“真”的所有本性、所有者皆为“假形像”，唯有化尽此现世之“假形象”，才得以还其真面目。此诗联的哲理性一目了然，与刘智的思想也一脉相承。

再如他说：

清岂易清　欲清须一尘不染；

真诚难真　要真宜万缘皆空。①

表面上看来，马启西在这里是对“清真”二字做出解释。实际上，他所要表达的思想是以“一尘不染”和“万缘皆空”为“清真”的标志，并对一般穆斯林和那些从事功修者提出的至高要求。作为日常的生活准则和行为规范，要真正做到“一尘不染”、“万缘皆空”并不是一件容易的事；因为根据刘智的说法，人生而有品第之别，除了圣人外，都会受到俗世声色物欲之染。刘智是这样说的，

人之生也，自理世而之象世，历多境界。每历一境，即染一象，而与其初位即远一层。层隔万叠，大端在七，气火水

① 《马启西诗联》，中国伊斯兰教西道堂编印。

土金木活也。由理之气，有运化象。由气之火，有显著象。由火之水，有流通象。由水之土，有凝聚象。由土之金，有固结象。由金之木，有长发象。由木之活，有运行象。象象相资，诸情遂寓。运行，则嗜欲寓。长发，则生死寓。固结，则离合寓。凝聚，则涣散寓。流通，则浸越寓。显著，则生灭明晦寓。运化，则动静往复寓。凡此诸情，皆非本性。情为性障，性为情掩，违理叛道，日逐于远。……①

这里说的“情”，指的是俗世的声色物欲之情。后天“诸情，皆非本性”。由于“情为性障，性为情掩”，这就需要后天的宗教功课、精神修炼，以排除俗世的声色物欲之染。根据刘智的思想，人本身是“真”在自我显化过程中的一定阶段的产物。人之生，先有人性的出现，这发生在先天、理世；而后才有后天、象世的活生生的人的降生。人在降生前，他的性在先天已受前定而有品性等第之分；随着他由理世来到象世，他在结胎、孕育过程中，因运行、长发、固结、凝聚、流通、显著、运化等的发展、变化，同样受后天、俗世的声色物欲之情的污染。既然人在后天、现世处处、事事皆为“性障”，他在先天所具有的本性因后天“情掩”，甚至“违理叛道”，远离“初位”。为此，刘智主张以虔敬的宗教生活，尽力修进归真。这也就是前述有关他的宗教、伦理观中所讨论的问题。从马启西撰写此联的真实动机及其客观效果来看，他主张在尽天道和尽人道的基础上，还应从事精神修炼以排除俗世声色物欲之染，做到灵魂的清澈和净化。至于人们能否真正做到此点，那就要看各人的宗教实践了。

还有一幅对联，从其内容来看，完全表达了马启西主张人们应从事精神修炼以排除俗世声色物欲之染，做到灵魂的清澈和净化的。该对联说：

---

① 刘智：《五功释义》，拜义。

勤礼五功　体认乎无声无臭；
谨斋三月　操存於不睹不闻。[①]

实际上，马启西在这里表述的是精神功修和净化灵魂的基本要求。这与刘智在《五功释义》中所表述的精神完全一致。如前述，臭通嗅。他所说的“无声无臭”，指的正是真宰。根据刘智的说法，“主无方位，吾亦不以方位拘。主无形体，吾亦不以形体碍。主无生（疑即指声）色嗅味，吾亦不以生（声）色嗅味而迷障”。[②] 五功是“示人修道，而返乎其本初也”，“将以开蔽通塞指其来路而导之归焉”。[③] 可见，“勤礼五功”，其目的在于“体认”真宰。所谓“体认”，刘智提出，

> 人之生也，其体有三。身体、心体、性体是也。以体而体夫真一也，亦有三。即以此三体而体之也。以身体而体夫真一者，其功在于遵循；遵循者，知其所当然而不能知其所以然。此一品者，知其名矣，未知其实。以心体而体夫真一者，其功在于是解悟；解悟者，见其所以然而不能得其所以然。此一品者，见其分矣，未见其合。以性体而体夫真一者，其功在于无间；无间者，本其所以然而浑乎其所以然。至矣。（《天方性理》，卷五，体一。）

就是说，只有到这时才能认识真宰、达到真宰。

至于他所说的“谨斋三月”所指为何呢？马启西在这里没有说明它指的是伊斯兰教历第三月（拉巴阿·奥额勒）的斋，还是指三个月的斋（其中，是否包括莱麦丹的全月封斋）。根据伊斯兰教的主张，成年穆斯林应履行五功之一的斋月的斋戒，即在伊斯兰教历第九月（莱麦丹）的全月封斋，这是“天命斋”。他在

---

① 《马启西诗联》，中国伊斯兰教西道堂编印。
② 刘智：《五功释义》，拜证。
③ 同上，原始、本义。

这里说的显然与斋月的“天命斋”不同。因为上联所述“勤礼五功”中已经含有莱麦丹的全月封斋了，在下联中就无须再重复提及。但不管怎么说，这里指的是某种副功斋。

就副功斋而言，刘智在《天方典礼》中，根据“诸大礼法经及天文经”关于斋戒见月问题，曾提及斋月以外的斋戒都属于副功斋。他举例说如伊斯兰教历第七月（勒哲卜）和第八月（舍而邦）和以前诸月即是。[①] 人们可在余浩洲的《真功发微》中读到：“每月中三日斋。十四、十五、十六日也。五日不斋。开斋节日不斋。宰牲节日不斋。与其后三日不斋也。”[②] 同样的，为了精神修炼，还有一种 40 日隐修中的副功斋。[③] 作为副功斋，这并不是就一般穆斯林而言的，而是指那些特殊的功修者的斋戒期限。在此斋戒期限之内，不仅应少吃、少睡、少说，而且应“不睹不闻”外界俗务而专心持斋。

同样的，人们可从第三任教主马明仁的讲演中看到刘智思想的影响。他说：“教乘、道乘、真乘、超乘，好比机、油、盏、罩。人若灯具，不获真光，徒为人具”。[④] “人若灯具，真光其火，不获真光，徒为人具。”[⑤] 刘智在《天方性理》中，关于灯具的譬喻，已在“光”论中做过讨论，这里不再重复。总之，第三任教主马明仁有关灯具的说法与《天方性理》关于灯具的譬喻是一样的。[⑥]

---

① 刘智：《天方典礼》，卷七，五功篇，斋戒。

② 余浩洲：《真功发微》，卷下，常斋第十九。

③ 见 Spencer Trimingham, The Sufi Order in Islam, Oxford, 1971, P. 187; Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam, The University of North Carolina Press, 1983, P. 114, 346.

④ 转引自《敏生光阿訇在纪念西道堂教派创始人——马启西先生归真七十周年上的讲话》，敏生光：《朝觐记实》附录。

⑤ 转引自敏生光：《纪念中国伊斯兰教西道堂教派创始人先贤马启西道祖归真八十周年上瓦尔兹》（1994，甲戌，5，19）。

⑥ 刘智：《天方性理》，卷首，第四章；卷四，人极。

甚至在教民居室内书写的对联或条幅中，也有录自刘智著作的。如：

体天轮之常转，包日月之运行，括五行之深义，总万类之全功，此拜之仪也。①

是以圣教教人识主，以返其本体；教人敬事，以完其初命。初命完，本体返，圣道之极致也。②

可见，刘智思想在西道堂中的影响是始终如一的。当我们说西道堂自觉地承担起刘智思想载体的使命，没有必要把它的创始人和历代教主的言词全部地或一一地加以引证。更为重要的是考察它的实践。这是我们研究刘智思想的影响应该做到的。

“种”、“花”、“果”

在苏非神秘主义中，历来有关于种—花—果的说法。能够被称之为“种”和“果”的并非一般常人，通常指的是“人极”。即使扩而言之，也只有“北极”（“固特布”）或“卧里”③一类的人可以被称为“果”。著名穆斯林学者王岱舆在他的著作中多次谈到种和果的问题。他说：

---

① 刘智：《五功释义》，礼数。

② 刘智：《天方典礼》，卷一，原教篇。

③ “北极”是阿拉伯文“固特卜”（库特布）的音译。伊斯兰教认为，他作为宇宙的“精神中心”、每一时代均有其体现者。在苏非神秘主义中，作为宇宙之“中枢”，有的主张它指的是圣徒的等级之一；有的则认为其地位居于圣徒之首，是最接近真主者；他代代相传苏非道统并向门人弟子教授神秘奥义。在中国，有的门宦以此尊称其教主。“卧里”的原意是“朋友”，系“真主的朋友”的简称。该词源自《古兰经》经文。经文说：“真的，真主的朋友们，将来没有恐惧，也不忧愁。”（10：62）这里通常指称圣徒。获此尊称者，在伊斯兰教中会受到普遍崇敬。有此身分者依低而高可分为三个等级：圣洁者（女圣洁者）、圣徒（女圣徒）、圣智者（女圣智者）。有人主张被称为“北极”者处于“卧里”诸等级之首。

须知无极为种，太极为树，人极为果。种即是果，树藏果中，果藏树里，包罗贯彻，无不具备。①

此际方知无极先天，乃初种之时，自上而下谓之降，是为原种，始无作证也；人极后天，乃浇灌之时，自下而上谓之升，本因结果也。树藏种中，果从树显，返本归原，果即是种，虽然不二，实有增益。②

与此论述大致相仿，人们在刘智的著作中，可以读到他关于种果关系是这样说的：

自先天之理论之，人之所以为人，乃一切理气之种，即元气亦从此种而发。自后天之理论之，人之所以为人，乃一切理气之果。元气自分阴分阳，直贯到底，亦无非为此果而始有诸凡之发露也。后天之果，即先天之种也。（《天方性理》，卷一，人）

宇宙间千头万绪之理，至无尽也。然不过一真宰之自为升降来复而已矣。降于种，升于果。来于最下，复于最上。……所谓降于种而升于果也，后天之果，即先天之种也。（《天方性理》，卷四，升降）

至圣之灵，卓出于天地未有之先，为万有理性之宗。至圣之身，挺生于天地既全之后，为万世圣人之果。（《天方至圣实录》，卷首，至圣篇）

至圣，世界之果也，果之上无果也。（《天方至圣实录》，卷二，世统源流图）

本质上，种与果都不过是“真”的自我的显化；这是刘智的一贯思想，也是他论述种与果的关系的前提。具体说来，他的论述有这样几层意思：

---

① 王岱舆：《正教真诠》，上卷，元始。

② 王岱舆：《清真大学》，体一。

其一、在先天，以“至圣之灵”为代表的人性为“一切理气之种”。因为它指的亦即前述的“至圣之性”、“继性”或“穆罕默德之光”，而一切性理皆为此光之余光，故称其为“种”或“宗”。

其二、在后天，天地万物被造化出来以后才有世上的人。穆罕默德以其“至圣之身”而为“万世圣人之果”。因为照刘智的说法，“众圣之道，自阿丹至尔撒，犹根而芽、而干、而枝、而叶、而花，至圣之道则果也。树木之备，莫备于果；教道之全，莫全于至圣”。[①] 这是说，“至圣”作为“先知的封印”是以前的先知和使者的“集大成者”；所谓“果之上无果也”，就是这个意思。

其三、前述的“至圣之性”、“继性”、“穆罕默德之光”等，实际上是作为先天之“种”而被思考的；而前述的“至圣”、“人极”等，则是后天之果。尽管可以说天地万物皆为“种”所萌发，真正称的上是刘智所说的“果”的，唯有“人极”。

其四、先天之种即后天之果；此果本身又可以是种。这就构成种→果→种、或种⇌果的图式。

刘智在这里是以种和果来说明性理与器物（即人的身躯）的关系，这同他在“性”论中的主张是一个意思。从自然界的生物的进化而论，种子可以发芽、开花、结果；果实之中已寓有种子，可以再次孕育、生长、开花、结果。尽管它循环往复，似乎是封闭的、而无任何变化；其实不然，生物正是这样循环往复而得以发展、进化。人们无法设想，由种子所结的果中之蕴藏的种子，仍旧是以前的种子；这里，同一“种”名，经过孕育、发芽、生长、开花、结果，已非原先的种子。因为前“种”所处的时空条件与其果所结之“种”所处的时空条件绝然不同。就遗传

① 刘智：《天方至圣实录》，卷二，道统源流图。

与变异的辩证关系而言，此“种”也不同于彼“种”。前述王岱舆所说的“虽然不二，实有增益”，意思是说“种”之名虽无变化，但其中已有所“增益”即变化了。尽管如此，人们对王、刘关于种果关系的论述含有某种神秘性，却是无法否认的。

其实，我们泛泛地讨论刘智关于种果的关系问题，目的在于进而考察类似的主张和说法。据哲赫林耶传说，它的创始人马明心说过：“在刘介廉之后，我就是真主的卧里”，“有人说，教主说：介廉是花，我是果”。[①] 同样的，在西道堂中，关于它的“道谱”有这样的流传，即马启西说过：“刘介廉栽种，关川马明心开花，我将要结成丰硕的果实。”[②] 马明心曾在关川传道，而有关川老人家之称。从马明心和马启西两人的讲话中可以看出，哲赫林耶和西道堂都尊崇刘智，视刘智是它们的思想前驱。从马启西所说“介廉种子，关川开花，我要结果”这句话中，反映了刘智——马明心——马启西思想之间的联系，西道堂与哲赫林耶之间的思想渊源关系是通过刘智思想得以沟通的。可见，西道堂和哲赫林耶都以刘智思想为它们的宗教社团的思想基础。

马启西的祖辈系北庄门宦（属虎非耶分支）的教民，他的父亲是北庄门宦的阿訇。不言而喻的是，他自幼受到该门宦的影响。这决定了西道堂与虎非耶有密切的思想渊源的关系。就哲赫林耶和西道堂的关系而言，如前述，两者因共同宗奉刘智思想、都承认刘智在他们的“道谱”中具有重要地位，这在实际上表明他们在思想上有同宗关系。据哲赫林耶的传说，它的“道乘是尕德林耶和乃格什板丁耶”[③] 实际上，哲赫林耶承认，“有道品的

---

① 《哲赫林耶道统史小集》，第11页。

② 《敏生光阿訇在纪念西道堂教派创始人——马启西先生归真七十周年上的讲话》，见敏生光：《朝觐记实》附录。

③ 尕德林耶可能即卡迪里教团，乃格什板丁耶即纳合西班迪教团。《哲赫林耶道统史小集》，第2页。

人分为两类”，除了自身以外，还包括虎非耶；[①] 在道乘功修上，它提出“如果你念清真言从高念转到暗念时，你就念……。”[②] 这说明除了高念外并不反对默诵。就是说，既然哲赫林耶承认虎非耶也是“有道品的人”，并且在自己的宗教功修上，也有“暗念”的做法。这充分表明两者无论在道品上、还是宗教功修上，并不是互相对立、绝对排斥的。同时，西道堂在宗教功修上与虎非耶和哲赫林耶也不乏共同点。除在宗教生活中都念诵《古兰经》外，西道堂的赞圣经《卯路提》与虎非耶相同，它的赞圣经《买达依合》和《穆罕默斯》与哲赫林耶相同。这说明他们都是中国伊斯兰教的不可分割的组成部分。

西道堂也好，哲赫林耶也好，他们的创始人都自称是“果”，同时也被它的教民视之为“果”，其宗教含义及其神秘性已如前述，这里不再赘言。

我们感兴趣的是，它们在自称为“果”时，都以刘智为“种”。显然，说刘智为“种”，并不是说刘智等同于一般苏非神秘主义意义上的“至圣之灵”、或者说是“无极”；它的意思是说，刘智在他们的心目中地位，恰恰类似于“至圣之灵”或“无极”在伊斯兰教中的重要地位。他们这样推崇刘智的原因何在呢？可能马明心和马启西已经意识到，为使伊斯兰教在广大的教民中真正地起作用，唯有使它在中国实现它的地方化和民族化。在中国，以汉学派为代表的学术活动已经体现了此点；而在汉学派中，刘智的思想又是居于前列的。这就很自然地突出刘智、奉刘智的思想为他们的“道谱”的关键的一环。

那么，究竟什么是刘智思想的精髓呢？人们可以有不同理解

---

① 尕德林耶可能即卡迪里教团，乃格什板丁耶即纳合西班迪教团。《哲赫林耶道统史小集》，第 14 页。

② 同上，第 13 页。

或解释。而据西道堂看来，其真正的精髓所在，不是别的，而是刘智以中国传统文化发扬宗教的学理。马启西本人就“对回教先哲金陵介廉之学，尤精心研究。而更以儒者哲学发扬清真教义，期以回教真理昌明，汉回融洽。信之者众，乃推遵介廉，而建立清真西道堂，使传教有所。……专以宣传介廉主张为宗旨，而遵守持以立教者。……”[①] 这就是西道堂的宗旨所主张的：“本道堂根据清真教教义，并祖述清真教正统，以发扬金陵介廉氏学说，而以本国文化发扬清真教学理，务使本国同胞了解清真教义意（意义）为宗旨。”[②] 总的说来，这一宗旨是宗教性的，其目的在于传播伊斯兰教；但它在“发扬金陵介廉氏学说”时，强调“本国文化”的作用，无疑具有其社会性的含义的。

西道堂与一般的社会团体不同之处在于它是个宗教团体；与此同时，它与一般的宗教团体的不同之处则在于，它是个引导并组织教民积极参与经济和文化生活的类似于社会团体的宗教团体。它以宗教信仰为团结、动员、组织教民的纽带，其目的在于发展民族经济和民族文化。它一方面通过发展民族经济（主要是与藏民的贸易经济），为当地的民族经济的发展做出了贡献；另一方面则提倡教育、发展民族文化，为国家培养和输送了人才。可见，西道堂具有宗教团体和社会团体双重的特性；这是既不同于一般社会团体又不同于一般宗教团体的。这决定了西道堂得以成为刘智思想载体的功能。

当我们讨论了刘智思想在西道堂中的影响时，一个极其重要的问题是，宗教应如何与社会主义相适应、相协调的问题。

历史上，伊斯兰教与中国传统文化的结合是伊斯兰教在中国

---

① 子民：《甘肃临潭清真西道堂之史略》，见李兴华、冯今源编：《中国伊斯兰教史参考资料选编》（1911—1949年），上册，宁夏人民出版社，1985年，第874页。

② 同上，第875页。

得以发展的必由之路。以刘智为代表的中国伊斯兰教汉学派，把外来的伊斯兰思想与中国当地的民族文化传统相结合，从而形成以中国文化传统和中国文化特征的中国伊斯兰教。这是不同于其他国家的伊斯兰教之处；与此同时，它又以其伊斯兰的特色而有别于中国传统文化、有别于儒释道的思想。

自清末以来，西道堂的社会、宗教、文化生活的特点在于，它体现了以刘智为代表的中国伊斯兰教汉学派思想与实际相结合的做法，即把宗教思想与中国的现实结合过程中，应用于群众的社会、宗教、文化生活之中，使之成为群众日常生活的目标。如果说，在当年的一个重要实践是组织并引导教民发展生产、发展经济的话，那么，在今天则是组织并引导教民以发展经济事业、提高教民生活水平、发展文化教育事业、提高教民文化素质等措施与社会主义相适应、相协调。在当前国家的社会主义现代化过程中，积极做出自身应有的贡献，这无疑是它得以发展的基本要素之一。

结 束 语

刘智是回族穆斯林的著名学者，也是中国穆斯林学者中的杰出代表。他的学术成就在于把中国的传统文化与伊斯兰的思想有机地结合起来。他所阐明的思想，既非纯粹伊斯兰的，又非纯粹中国儒释道的，而是两者兼而有之。由于刘智是个穆斯林学者，他的思想中也就很自然地以伊斯兰为内核，这是区别于当时一般学者的；也由于他是生长在中国的穆斯林学者，他的论述中含有中国传统文化的影响，这又是不同于国外的穆斯林学者的。他的著作决不是单纯地把阿拉伯的或波斯的著作简单地翻译、或照搬过来，而无自身独立的、创造性的学术见解的。如果仅仅说他是个翻译家，对他的学术造诣显然有所贬损。

刘智的基本主张在于：独一、无形的“真”系宇宙万有的本原。“真”是自我满足、自我存在的；他超验于并外在于一切物质的和精神的存在，同时，又寓于一切物质的和精神的存在之中。作为客体，“真”既是刘智的哲学本体论的最高概念，又是穆斯林信仰的真宰在哲学上的替代词。“真”由隐而显、由静而动的过程，即“真”的自我显化（自显并外化）。这既是他的自我的内在衍化，又是在此基础上外化为宇宙万有的过程，或者说，是“真”造化天地万物的过程。这一显化分别由刘智的本体论和宇宙论予以表述，也是他的造化论的基本内容。刘智关于先天与后天、性理与形器的主张，无疑是说，先天性理是精神性的，并先于物质性的后天形器而存在；它派生、衍化出形器，并

寓于形器之中。这表明刘智在哲学上坚持的是一条由精神到物质的客观唯心论的路线。“真”的自我是人信仰、认识和复归的对象；人的主体向客体的复归，则是刘智的“认识”论和“复归”论讨论的问题。由“真”的显化为起点，并以人对“真”的复归为终点，这构成一个封闭的体系，即客体→主体→客体（客体⇌主体）。

刘智主张“光”或“性理”担负着“真”的自显和外化的神圣作用。或者说，由“光”或“性理”派生、衍化出宇宙万有。宇宙万有在被派生、被衍化出之前，已预先存在于“真”的思想之中；即宇宙万有的原型或摹本内在于“真”的本体中。它被派生、被衍化出来以后，表面上它光怪陆离、万差千别；本质上一切物质的、精神的存在，都不过是“真”的一种自显并外化出的现象、表象……。形形色色的天地万物，不过是按照先天的原型或摹本的样式被造化出来的。就是说，它们存在的形式和内容是在先天早已注定了的。这里表明了刘智思想中的理念论的影响。在他那里，不仅现实的天地万物源自于先天的概念或理念，而且它们在后天的存在，不过是一种短暂的停留，因为它们早晚要复归其源出之地。此即刘智所说的“本性既显之时，则显与显合，而两显成一显矣。犹光与光合，而无可分其为此之光彼之光也。犹水与水合，而无可分其为此之水彼之水也。两光成为一光，两水成为一水，是则两显成为一显之义也”。①

刘智关于“真”显化为宇宙万有的思想、关于光的照明以及代代传光的思想、关于先天性理寓于后天一切形器的思想、关于“物皆真一之所化”、“真一之外无一物”、“物之所在，即主之所在”、“隐而名真，显而名物，盖谓无物之非真”、“天地间无物不是主宰之所显，则无物不可显主宰；天地间无处不是主宰之所

① 刘智：《天方性理》，卷三，继性。

在，则无处不可得主宰”等说法，无外乎表明作为人所信仰的主宰遍及一切、无所不在，或者说，宇宙万有皆为真宰之所在。显然，刘智在这里表明的是一种泛神论的观点。然而，他又反对那种把个人与真宰等同的、轻率的说法：“我之能耶，主之能耶，其我之能与主对耶。抑我即主耶”，他提出，持此主张者则是无可救药的“巨逆”。可见，刘智思想中所肯定的观点是真宰可以寓于一切、可以泛在，但真宰之所寓、所在处，并非真宰的自我，因而不应称其所寓之处所、器物为真宰。这表明刘智在宗教信仰上是个一神论者，而他在哲学上则是个“泛神”的一元论者。①

刘智关于天人浑化、尽人合天的说法、关于尽人道以合天道的思想，表明了他并不怀疑世界的统一性。他是在履行伊斯兰教的宗教职责、坚持伊斯兰的伦理规范过程中，肯定天道与人道的统一，肯定世界存在着统一性的。这种统一性的真正基础在于超乎宇宙万有的真宰的存在。因此，他的天道是以强调神明为特征的。他所说的天道，指的是真宰之道或至圣之道；由于圣显而真宰隐，他的天道亦即“真”隐圣显之道。尽管他承认有指理而言的天（帝、上帝），有指象而言的天（形体之天）。但是，这两者都不是伊斯兰教所宗奉的真宰；在某些汉文伊斯兰教著作中，虽有“事天”、“拜天”等语，只不过是因为“万物莫尊于天，故以天之名称主，非其天即主也”。人们“俱当以‘天’字作‘主’字观，慎勿作‘天’字观也”。② 他认为，“以形体之天为主”以及“五经中，绝未有谓上帝即理。乃后之学者欲揣度上帝为何如，泥相求之而无所得，去相求之又无所归，遂以理当之”。所以，中国儒家以上帝称天、以理为上帝，均“属未当”。可见，

① 希提：《阿拉伯通史》下册，商务印书馆，1979年，第703页。
② 刘智：《天方至圣实录》，卷二十，群书汇辑释疑跋“录旧”。

他的思想在一定程度上延续了中国传统文化中的天人之学，但其内容却是伊斯兰的。

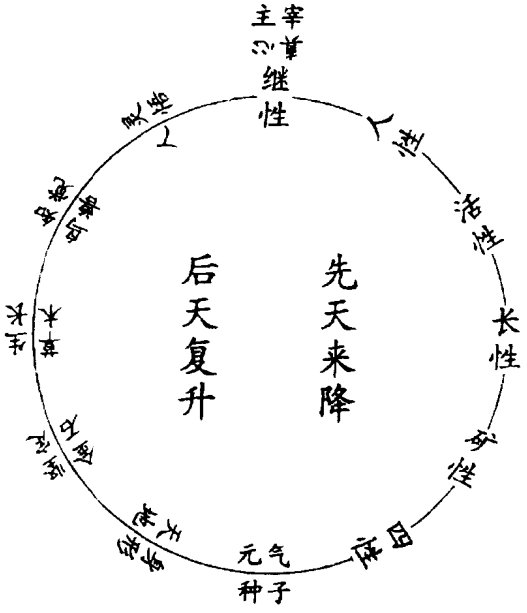
刘智著作中有着丰富的辩证法的因素。就整个思想体系而言，他关于“真”作为精神实体显化为物质性的宇宙万有，以及由物质天地向精神境界的复归，即一化万、万归一的表述，他提出关于性理形器、理象（或气）、大中见小、小中见大、一息终古、终古一息、名相、升降、阴阳、清浊、隐显、静动等成双成对的概念，都包含了向对立面转化的思想。就其论述具体问题而言，同样反映了他对大千世界的辩证思考。例如他关于“不全正所以成其全”、“凡物过于全美，便非全美”、“纯阳之中伏一阴”、“纯阴之中伏一阳”等说法，就含有辩证法的因素。当然，由于时代的限制，他的辩证法不仅是为“真”的显化体系服务的，而且也是极其朴素的。

“真”是刘智思想的中心。他从“真”的整体出发阐述他的思想。为了使“真”的自我得以复归，他所设计并分别阐述的有关大世界的起源论和小世界胚胎孕育论、有关“光”论、“性理”论等等，都是环绕着“真”而展开并以复归于“真”而结束的。就其方法论而言，他没有像中世纪的阿拉伯—伊斯兰哲学家或波斯—伊斯兰哲学家那样，分别讨论自然哲学、政治哲学、伦理哲学。他所论述的大世界、小世界等问题如果可以称得上是自然哲学的话，那它也是作为“真”的显化的一个阶段予以讨论的，同时又是为他的有关“真”的显化的整个过程服务的；他关于人道五典的论述，尤其是顺主忠君的说法，是中国封建社会以忠君思想为核心的三纲五常的反映，还谈不上是什么政治哲学、伦理哲学，它强烈地反映了受中国儒家传统文化影响的痕迹。尽管如此，他在表述其中国伊斯兰哲学思想方面的重大成就则是不可否认的。如果说他之前的王岱舆在借鉴外来思想的基础上，开创了中国伊斯兰哲学的体系，那么刘智则在前述诸论中做出了创造性

的阐述与论证。他对中国伊斯兰哲学的发展和贡献，是不容忽视的。

明末叶以来，尤其是胡登洲首创中国伊斯兰教经堂教育以来，中国伊斯兰教内部逐渐形成注重于汉译阿拉伯文和波斯文经籍以及以汉文从事写作的汉学派。在汉学派得到不断发展的过程中，刘智成为它的重要成员之一。他对当时“学者讲经训字，多用俚谈，未免支离，有失经旨”做法的不满，对当时他所写作使用的“语气，与经堂语气，既不相合，则不能不起物议”态度的申辩，都表明伊斯兰教在中国完成它的地方化和民族化过程中，刘智是起到了他所应起的作用的。而在中国穆斯林学者中，能以自身的著作受到穆斯林、尤其是西北地区的穆斯林的欢迎，并被他们（如“西道堂”）尊奉为“汉凯塔布”（即汉文经典）的，应该首推刘智了。至于哲赫林耶奠基者马明心关于“在刘介廉之后，我就是真主的卧里”以及“介廉是花，我是果”等说法，同样表明该派对刘智思想的重视。可以说，刘智是无愧于他的时代的；他的思想也是无愧于列入中华文化的精神宝库的。

升降来复图



后　记

《中国伊斯兰探秘——刘智研究》前后大约经过一年多时间陆续成稿。当时，我正承担国家社科基金项目，不可能将它同时列入研究计划，只能算是“业余”的作品。所幸的是，东方出版社欣然接受本书的出版，这是首先应予提及并表示感谢的。在本书即将问世之际，还应感谢本书的责任编辑张秀平为它提出的宝贵建议和所做的工作。本书个别章节中涉及到阿拉伯语的一些问题，应该感谢北京大学教授陈嘉厚，我在与他所做的有益讨论中解决了疑难。此外，应该感谢我院文献信息中心的同事姜晓辉、赖升禄、陈建义和金洁，他们帮助我克服了所遇到的技术问题，要是没有他们的帮助，书稿只能静卧在电脑里。最后，还应感谢我的贤内助丁慧中，她的无微不至的关怀和照顾是书稿得以完成的重要保证。

作为对穆斯林著名学者刘智在中国伊斯兰思想发展历程上所做贡献的研究和探索，本书可能仍存在不足之处，敬请读者批评指正。

金宜久

1999 年 4 月

[General Information]
书名=中国伊斯兰探秘
作者=金宜久
页数=349
SS号=10153066
出版日期=